74

Bischof v. Rampf.
Bibliothek 1901.

Scripta. 317

XIII 89

Bibliotheca
seminarii clericalis
PASSAU

BIBLIOTECA
CENTRALE
PALERMO

Einleitung

in's

alte Testament

für

angehende Candidaten der Theologie.

Von

Daniel Haneberg,

Doktor und Professor der Theologie an der Universität zu München.

Bibliotheca
seminarii clericalis
PASSAU

Regensburg, 1845.

Verlag von G. Joseph Manz.

Luzern, bei Gebr. Räber.

07 FFA 74

Katholische Dogmatik

Bischöfliches Priesterseminar Passau
053 AUT 233

Vorwort.

Obwohl der Verfasser der gegenwärtigen Schrift für Anfänger in der Theologie gearbeitet hat, so konnte er sich doch nicht damit begnügen, aus den bisherigen Einleitungen in's alte Testament etwa ein faßliches Compendium zusammenzustellen; er fühlte sich vielmehr genöthigt, in gar mancher Beziehung seinen eigenen Weg zu gehen. Ich bin zwar weit entfernt, selbst die im verneinenden Sinne verfaßten Einleitungsschriften geringzuschätzen, im Gegentheile bewundere ich die siebenzigjährige Geduld der deutschen Gelehrsamkeit, welche durch die unsichern Resultate einer verzweiflungsvollen Critik sich nicht abschrecken ließ, das mühsame Werk der zergliedernden Untersuchungen immer wieder von Neuem zu beginnen. Diese Geduld der Critik ist mir aber nur deßwegen von Bedeutung, weil sie die Ahnung eines reichen, göttlichen Inhaltes der Bibel voraussetzt. Oder wie wäre es möglich, daß Männer von Geist und Wissen die schönste Zeit ihres Lebens critischen Studien über Ächtheit und Composition der biblischen Bücher

geweiht hätten, wenn ihr Gefühl in denselben nicht unendlich mehr gefunden hätte, als ihre Gelehrsamkeit, welche am Schlusse aller Untersuchungen uns immer wahrscheinlich machte, daß die Bibel ein zufällig zusammengewehtes Conglomerat von zerstreuten Blättern aus der jüdischen Literatur sey? Was im Gefühle dieser Männer das geheime Motiv zu so schwierigen gelehrten Arbeiten gewesen seyn muß, das liegt bei mir offen zu Tage. Aber eben weil mir das alte Testament als ein mit dem wunderbaren Leben eines providentiellen Volkes innig zusammenstimmendes Gebäude prophetischer Geister vor Augen steht, mußte ich auch die bisherige Methode der meisten im positiven Sinne geschriebenen Einleitungen verlassen, weil in ihrer aphoristischen Critik der größte Vortheil der gläubigen Auffassung der Bibel verloren geht. Es gilt, die Bücher des alten Testamentes in ihrem innigen Zusammenhange mit der Geschichte und dem welthistorischen Berufe des Volkes Israels aufzufassen, und an ihnen die Momente der Fortschritte und Rückschritte dieses Berufes zu zeigen. Steht die Geschichte des Volkes, beurkundet in den heiligen Büchern, mit all ihren unverkennbaren Zeichen einer markirten Wirklichkeit als Ganzes vor Augen, so ist ein wichtiger Beweis für die Ächtheit des alten Testamentes geführt. Niemand weiß besser, als ich, daß die vorliegende Arbeit weit, sehr weit entfernt ist, eine genügende Darstellung dieses lebendigen Ganzen zu seyn; aber ich will auch nicht mehr, als studirenden Jünglingen Muth und Freude machen, durch eigene Lektüre dieses Ganze in ihrer Seele allmählig auftauchen zu lassen.

In den critischen Abschnitten habe ich die Verdauungskraft jugendlicher Bibelleser im Auge gehabt,

und mich bloß auf die Darlegung der hauptsächlichsten Fragen über Ächtheit, Zusammenhang u. dgl. beschränkt; ich behalte mir's vor, in einzelnen Fällen auf Jahn, Eichhorn, Hengstenberg, Herbst, Welte u. A. zu verweisen; jedoch würde ich tausend Einfälle von critischen Versuchen der Zerlegung, Mischung und Verbindung ignoriren, auch wenn ich ein ausführliches Lehrbuch schriebe.

Selten fühlte ich mich in critischen Abschnitten zur Polemik veranlaßt; auch da nicht, wo ich eine eigene Ansicht vorzutragen hatte. Ich habe keinen Haß und keinen Spott gegen diejenigen, welche kein altes Testament, sondern nur sehr schlecht conservirte, unzuverlässige Schriften der alten Juden besitzen; ich habe nur Bedauern mit ihnen.

Hauptsache blieb mir übrigens, trotz redlicher Berücksichtigung der Critik, die Hinweisung auf den Inhalt der Bücher. Mit dem Streben, diesen Inhalt so gut als möglich als Ein Ganzes erscheinen zu lassen, hieng das Bedürfniß einer andern, als der bisher gewöhnlichen, Ordnung in der Behandlung der biblischen Bücher und der sogenannten allgemeinen Einleitung zusammen. Diese Veränderung in der Ordnung der einzelnen Abschnitte wird um so weniger Anstoß finden dürfen, als durch sie allein die Einleitung ein Gegenstand wissenschaftlicher Bearbeitung werden kann, während sie ausserdem eine Sammlung aphoristischer Bemerkungen bleibt. Daß Hupfeld in einer eigenen Schrift über Begriff und Methode der biblischen Einleitung (Marburg, 1844) im Wesentlichen denselben Grundsatz ausgesprochen hat, den ich in der Disposition meines kleinen Buches befolgt habe, konnte mir nur willkommen seyn.

Bei ein Paar Büchern wurde es mir allerdings schwer, die rechte Stelle zu finden, namentlich bei der Genesis. Ruth und Jonas könnten vielleicht als Repräsentanten der vorexilischen Legendenliteratur dem Abschnitte über die Historiographie angeschlossen werden.

Wenn ich manchmal nur Einen Autor nannte, wo sich mehrere ausgezeichnet haben, so wollte ich das Verdienst der übrigen nicht ignoriren, z. B. im Paragraphen vom Strophenbau Knobels Untersuchungen; in mehrern critischen Parthieen Hitzigs Forschungen und Andere.

Möge Der, unter dessen Schutz die Bibel entstanden ist, diesen Versuch einer Vorbereitung auf ihre Lesung segnen!

München, im Oktober 1844.

Dr. Daniel Haneberg.

Ordnung der Bücher des alten Testamentes

nach

der Vulgata.

V. libri Moysis.
- Genesis. Gen. Inhalt: S. 30—57.
- Exod. Ex. Inhalt: S. 1—9.
- Leviticus. Lev. Inhalt: S. 10—12.
- Numeri. Num. Inhalt: S. 12—23.
- Deuteronomium. Deut. Inhalt: S. 23—28.

Critisches über die Bücher Mosis S. 60—75.

L. Josue. Jos. S. 75 f.

L. Judicum. Judic. Inhalt: S. 77—85. Critisches S. 85 ff.

L. Ruth. S. 87 f.

- L. I. Regum. (h. I. Sam.) I. Regg.
- L. II. Regum. (h. II. Sam.) II. Regg.
- L. III. Regum. (h. I. Reg.) III. Regg.
- L. IV. Regum. (h. II. Reg.) IV. Regg.
- L. I. Paralipomenon. (I. Chronic.) I. Paral.
- L. II. Paralipomenon. (II. Chronic.) II. Paral.

Inhalt: S. 89—112. S. 230 ff. Critisches 222 ff.

- L. I. Esdrae. I. Esdr.
- L. II. Esdrae. (h. Nehemiae) II. Esdr.

Inhalt S. 233 ff. Critisches S. 247 ff.

L. Tobiae. Tob. S. 274 f.

L. Judith. Jud. S. 271 ff.

L. Esther. Esth. S. 268 ff.

L. Job. S. 185 ff.

L. Psalmorum. Psal. Ps. S. 194 ff.

L. Proverbiorum. Prov. S. 209 ff.

L. Ecclesiastes. Eccle. S. 212 ff.

Canticum canticorum. Cant. S. 215 ff.
L. Sapientiae. Sap. S. 264 ff.
Ecclesiasticus Jesu fil. Sirach. Eccli. od. Sir. S. 262 ff.
Prophetia Isaiae. Isai. od. Is. S. 134 ff.
Prophetia Jeremiae. Jerem. Jer. S. 149 ff.
Threni. Thren. S. 156 f.
Prophetia Baruch. Bar. S. 158 ff.
Proph. Ezechielis. Ezech. S. 162 ff.
Prophetia Danielis. Dan. S. 170 ff.
Proph. Osee. Os. S. 124 ff.
Pr. Joel. S. 132.
Pr. Amos. Am. S. 124.
Pr. Abdiae. Abd. S. 168.
Pr. Jonae. Jon. S. 122 f.
Pr. Michaeae. Mich. S. 147 ff.
Pr. Nahum. Nah. S. 133.
Pr. Habacuc. Habac. Hab. S. 168 f.
Pr. Sophoniae. Soph. S. 167.
Pr. Aggaei. Agg. S. 255 f.
Prophetia Zachariae. Zach. S. 256 ff.
Proph. Malachiae. Malach. S. 259 f.
L. I. Machabaeorum. I. Machab. } Inhalt S. 241 f. 237 f.
L. II. Machabaeorum. II. Machab. } Critisches S. 249.

(Im Ganzen 47 Bücher.)

Inhaltsanzeige.

Erste Abtheilung.

Gründung der Religion des A. T.

Seite

K. I. Die mosaische Offenbarung.

Das Volk Israel in Egypten und in der Wüste . . . 1—5
Gesetzgebung am Sinai . . . . . 6—14
Zug nach Canaan . . . . . 15—22
Die letzten Reden Mosis . . . . . 23—28
Chronologische Übersicht der 40jährigen Wanderung . . 29—30

K. II. Uroffenbarung.

Das Hexaemeron und der Sündenfall . . . . . 31—37
Die Zeit der zehn Patriarchen bis Noe . . . . . 38—40
Die Sündfluth . . . . . 41—44
Neue Offenbarung nach der Fluth . . . . . 45—50
Neue Verwilderung; Abrams Erwählung ꝛc. . . . . 51—55
Jakobs und Josephs Beruf . . . . . 56—58

K. III. Heimat der Offenbarung.

Josue erobert das Land Canaan und vertheilt es . . . 58—59

K. IV. Über die fünf Bücher Mosis und das Buch Josue.

Über den Pentateuch . . . . . 60—74
Über das Buch Josue . . . . . 75—76

Zweite Abtheilung.

Geschichte der Offenbarung von Moses bis zum Exile.

K. I. Zeit der Richter.

Religiöser und politischer Zustand des Volkes nach Moses. 77— 82
Namen und Beruf der Richter . . . . . 82— 84
Über das Buch der Richter . . . . . 85— 88

K. II. Die Könige. Seite

A) Samuel als Vorläufer des Königthums.

Samuels hierarchische Pläne, Saul . . . . . 88 — 92

B) David . . . . . 92 — 98

C) Salomo.

Tempelbau; Naturweisheit Salomo's . . . . . 99 — 102

Verfall des Volkes — Schisma . . . . . 103 — 105

D) Die Könige nach Salomo.

Ihre Reihenfolge . . . . . 106 — 108

Verderben und religiöse Bedeutung des Königthums. 109 — 111

K. III. Das Prophetenthum.

Aufgabe, Stellung, Kennzeichen der Propheten . . . 112 — 116

A) Die ältesten Propheten.

Gad, Nathan u. s. w. 117

Elias, Elisäus, Zacharias der Ältere . . . . 117 — 122

Jonas . . . . . 122 — 124

B) Osee, Amos, Joel, Nahum . . . . . 124 — 134

C) Isaias und Michäas . . . . . 134 — 149

D) Jeremias . . . . . 150 — 156

Klagelieder Jeremiä . . . . . 156 — 158

Baruch . . . . . 158 — 161

E) Ezechiel . . . . . 162 — 166

F) Sophonias, Obadiah, Habakuk . . 167 — 170

G) Daniel . . . . . 170 — 179

K. IV. Die heilige Poesie.

Aufgabe, Form der hebräischen Poesie . . . . . 179 — 184

A) Job . . . . . 185 — 193

B) Psalmen . . . . . 194 — 208

C) Die Sprüche Salomo's . . . . . 209 — 212

D) Der Prediger . . . . . 212 — 214

E) Das hohe Lied . . . . . 215 — 221

K. V. Die Historiographie.

Prophetische und königliche Geschichtswerke . . . . 222 — 224

Die Bücher Samuels und der Könige . . . . . 225 — 228

Die Bücher der Chronik . . . . . 228 — 229

Übersicht des Inhalts beider Geschichtswerke . . . . 230 — 232

Dritte Abtheilung.

Die Offenbarung nach dem Exile.

K. I. Hauptmomente der äußern Geschichte.

Tempelbau. Neue Verfassung . . . . . 233 — 236

Seite

Der griechische Einfluß 237
Die Reaktion der Hasmonäer und Pharisäer . . . . 238—239
Chronologische Übersicht der nachexilischen Geschichte . 239—246

K. II. Geschichtschreibung nach dem Exile.

A) Esra und Nehemia . . . . . 247—249
B) Die Bücher der Makkabäer . . . . . 249—254

K. III. Die Propheten nach dem Exile.

Haggäus 255
Zacharias . . . . . 256—259
Malachias . . . . . 259—261

K. IV. Die Poesie und Legendenliteratur nach dem Exile.

Liturgische und praktische Poesie 261
Sirach . . . . . 261—264
Das Buch der Weisheit . . . . . 264—268
Esther . . . . . 268—271
Judith . . . . . 271—274
Tobias . . . . . 274—276

Vierte Abtheilung.

Die Bücher des alten Testamentes als Ganzes.

K. I. Vom Canon.

Älteste Sammlungen . . . . . 277—279
Sammlung nach dem ersten Exile . . . . . 280—284
Sammlung im zweiten Exile . . . . . 285—286
Canon der Kirche . . . . . 287—290
Proto- und deuterocanonische Bücher 291
Apokrypha. Der 151. Psalm . . . . . 291—293

K. II. Inspiration.

Die Bibel Wort Gottes 294
Verehrung der Kirche und Synagogen gegen die Bibel. 295—297
Nähere Bestimmung der Inspiration . . . . . 297—300

K. III. Zustand des Urtextes im Alterthum und Überlieferung desselben auf die Gegenwart.

Quadratschrift 301
Mangel der Vokalisation . . . . . 301—302
Diakritische Zeichen . . . . . 303—304
Die Masorah . . . . . 304—308

	Seite
Die Masorah als Zeugniß der Reinheit des Textes	309—311
Einführung der Masorah	309—311
Musterhandschriften. Textus receptus	311—314
Abtheilung. Paraschen	314—316
Abtheilung und Namen der ganzen Bibel	317
K. IV. Die Übersetzungen des alten Testamentes.	
A) Die alexandrinische Version.	
Entstehung der Septuaginta	319—321
Verschiedener Ursprung des Pentateuches und der übrigen Bücher	321
Charakter der Septuaginta	322—323
Verbreitung der LXX	324
Corruption	325
Die Hexapla des Origenes	326—329
Die alte griechische Vulgata im Cod. Vat.	329
Römische und andere Ausgaben	329—330
Aquilas, Symmachus, Theodotion	330—331
B) Die chaldäischen Targumim.	
Ihre Überlieferung	331
Jonathan, Onkelos	332—333
Targum zu den Hagiographa	333—335
C) Die alte syrische Übersetzung oder Peschito	335
Die spätere syrische Übersetzung aus dem Griechischen.	336
D) Die samaritanische Übersetzung	336—337
E) Die lateinische Vulgata.	
Die Vulgata vor Hieronymus	337—339
Hieronymus übersetzt aus der Septuaginta	339—340
Übersetzung aus dem Hebräischen	341
Annahme der Übersetzung des Hieronymus	342
Corruption und Correktion der Vulgata	342—343
Authentische Ausgabe	344
Sinn der Authentie der Vulgata	345—347
Bestandtheile der gegenwärtigen Vulgata	348—349
F) Äthiopische, armenische Übersetzung	349
G) Arabische Übersetzung von Saadia u. A.	350—352
Polyglotten	352
Schlußbemerkung, Bibellesen	353—355

Erste Abtheilung.

Gründung der Religion des A. T.

K. I. Die mosaische Offenbarung.

§. 1.

Egypten hatte die Bestimmung, die Familie Jakobs zum Volke heranzubilden und dieselbe ohne Verschmelzung mit der egyptischen Cultur zum Empfange der Offenbarung äußerlich vorzubereiten. Hiezu war dieses Land in hohem Grade geeignet. Es war in seiner Abhängigkeit von der Bewässerung des Nils zu reger Geschäftigkeit in Wasserbauten angewiesen und gelangte, da sein Fleiß durch üppige Fruchtbarkeit belohnt wurde, zu einer hohen Stufe von Ausbildung aller möglichen Gewerbe und Künste. Auch die Wissenschaften fanden Muße genug in diesem Lande, um sich heimatlich darin niederzulassen. So hatten denn die Hirten Canaans Gelegenheit, am Nil viel Nützliches für ihre künftige, nicht mehr nomadische Lebensweise zu lernen. Aber sie hatten hier auch große Gefahren zu bestehen. Die üppige Fülle des irdischen Segens hatte die Egyptier, statt zur reinen Quelle des überirdischen Lebens, zur Vergötterung der irdischen Naturkräfte gebracht. Sie blieben bei der sinnlichen Natur stehen, die ihnen nur Übungsmittel hätte seyn

sollen, um das Bedürfniß einer höhern Natur im Innern zu wecken. Ihr Cultus war größtentheils eine Reflexion über die Funktionen der Natur. [1]) Dahin sollten die Israeliten nicht kommen, sie sollten vielmehr mit einer übernatürlichen Welt im Zusammenhang stehen, ihr huldigen, ihr die Natur opfern und einen unsichtbaren, ewigen, unmateriellen Herrn der Geister und der Natur anerkennen; die Verehrung desselben sollte die Seele ihres irdischen Lebens, sollte ihr Ruhm und ihre Auszeichnung seyn. [2]) Aber die übernatürliche Welt hatte keine Reize für den wenig geübten Geist der Fremdlinge in Egypten; dagegen trat die Naturreligion ihnen in lockenden Formen mit reizenden Einladungen zu sinnlichen Genüssen entgegen. Sollten sie sich nicht an diese Religion ergeben, so mußten sie durch sinnliche Bitterkeit von ihr geschieden werden. Es war daher eine weise Zulassung, daß der stolze Geist der egyptischen Landesreligion sie zwingen durfte, in sklavischer Unterthänigkeit Palläste für die Selbstsucht der Pharaonen und vielleicht auch Tempel der Götter zu erbauen. [3]) Dadurch wurde die nämliche Sinnlichkeit, welche sie zu dem üppigen Naturculte hinziehen mußte, aufgefordert, davor zurückzuschrecken und ihn zu hassen. Das Werk der äußern Vermehrung und der Bildung in der Kunstschule Egyptens gieng dessenungeachtet fort, bis Israel so weit zum Volke herangebildet war, daß es die höhere göttliche Bildung fassen konnte. [4])

---

1) Der altegyptische Cult ist mit dem altindischen Siwacult verwandt und dieser ist Naturdienst. S. Othmar Frank: „Über die indischen Verwandtschaften im Ägyptischen, besonders in Hinsicht auf Mythologie.“ Abhandlungen der I. Cl. der bayr. Akademie der Wiss. III. Th. Abth. I.

2) Die Israeliten hatten in Egypten ihre Sprache, ihre Stammeseintheilung und die Beschneidung bewahrt. Josua 5, 5.

3) S. Exod. 1, 11. 14. 5, 7. Frohndienst bei großen Bauten und schwere Feldarbeit.

4) Von der großen Kunstfertigkeit einzelner Israeliten giebt der Bau der Stiftshütte und die Bereitung der Kleidung des Hohenpriesters hinlängliches Zeugniß.

§. 2.

Zur Zeit Mosis [5]) war diese Vorbildung vollendet; Israel sollte Egypten verlassen, um seiner höhern Bildung entgegen zu gehen. Die Trennung schien ohne Einwilligung des egyptischen Königs unmöglich. Es ergieng an ihn die Aufforderung von Seite des Herrn Himmels und der Erde, die Fremdlinge ziehen zu lassen. Es war natürlich, daß er, dessen Geist nicht über die Natur hinausreichte, die Macht dessen, der ihm diesen Befehl ertheilte, nicht begriff und anerkannte. (Exod. 5, 2. Wer ist der Jahweh?) Wunderbare sinnliche Zeichen sollten der sinnlichen Kenntniß imponiren. Aber auch im Kreis der Natur giebt es Wirkungen, die über die gewöhnliche Atmosphäre der den Menschen pflegenden irdischen Kräfte hinausgehen; in Egypten fehlte es nicht an Männern, welche von der Kunst, solche Wirkungen hervorzubringen, Profession machten. Aber Moses, den Gott gesendet hatte, um die Trennung Israels von Egypten zu erlangen, besaß noch weitere Kräfte, denen keine natürliche oder dämonische Magie nachkommen konnte. Diese Kräfte bestimmten endlich den Pharao jener Zeit, die Einwilligung zum Auszuge Israels zu geben. Israel hatte lange gedient und schlechten Lohn empfangen, es war billig, daß es eine Wegzehrung erhielt, und Moses konnte, nachdem er sich durch Zeichen als Gesandten Gottes erwiesen hatte, auch gegen den Willen der Egypter eine Schadloshaltung der ziehenden Juden veranstalten. [6])

---

5) Über Moses s. Exod. 1—3. Der 40jährige Aufenthalt (am Hofe der Pharaonen) in Egypten hatte ihm eine reiche menschliche Ausstattung für seinen künftigen Beruf gegeben. (S. Apostgsch. 7, 22. Et eruditus est Moyses omni sapientia Aegyptiorum.) Ein ebenfalls 40jähriges Verweilen in der betrachtungsreichen Stille der arabischen Wüste vollendete jene menschliche Ausstattung, indem es dem Auserwählten Gelegenheit gab, von der gewonnenen egyptischen Weisheit die Schlacken zu scheiden. Diese Vorbereitung bot eine würdige irdische Unterlage für die himmlischen Kräfte dar, die ihm seit der Stunde am Dornbusche eigen wurden.

6) Schon bei der Sendung Mosis Exod. 3, 22. ist eine solche Selbst-

§. 3.

Der Zug bewegte sich ungefähr von der Spitze des egyptischen Delta an gegen Osten; es schien, daß die zum Volke herangewachsene Familie Jakobs unmittelbar in jenes Land ziehen sollte, das ihren Erzvätern vor 400 Jahren eine liebe Heimat geworden war. Aber die Vorsehung hatte einen andern Beschluß gefaßt. Die Israeliten mußten diese nordöstliche Richtung mit einer südöstlichen vertauschen, als wollten sie das Nordende des rothen Meeres umgehen und östlich vom Meere durch die Wüste ziehen; dann mußten sie durch eine neue Wendung nach Südwesten an der Spitze des rothen Meeres hinabziehen, als wollten sie zwischen dem gebirgigen Ostrande Egyptens und dem arabischen Meere nach Äthiopien wandern. Diese Wendung brachte auch eine Wendung in dem Beschlusse Pharao's hervor, ohne Zweifel weil er eine Hinterlist ahnte. Er setzte den entsendeten Fremdlingen mit großer Heeresmacht nach; aber es zeigte sich, daß seine feindlichen Absichten nur dazu dienten, eine große Bestärkung des Glaubens und Vertrauens der Israeliten herbeizuführen. Ein wunderbares Licht trat schützend zwischen die Verfolger und die Verfolgten; die Fluthen des Meeres theilten sich, um den Fliehenden Weg zu machen und um den hartnäckigen Widerstand Pharao's gegen den Willen eines höchsten, von ihm verkannten, über alle Natur erhabenen Wesens in den Tiefen des Abgrundes zu strafen. [7])

---

entschädigung auch gegen den Willen der Egyptier (ונצלתם) angeordnet; und 12, 35. 36. ist die Ausführung dieses Befehles mit Ausdrücken berichtet, welche ebenfalls zeigen, daß die Egyptier die Hebräer nicht zu Eigenthümern der mitgenommenen Geräthe machen wollten. Die Egyptier erwarteten eine Rückkehr der Hebräer aus der Wüste. S. K. 14, 5.

7) Laborde hat in seinem Commentaire sur l'Exode etc., wie mir scheint, bewiesen, daß die Hebräer nicht südlich, sondern nördlich vom Gebirge Mokattem zogen und daß der Weg durch's rothe Meer nicht südlich, sondern nördlich vom Vorgebirge Attaka zu suchen sey.

Dieses Hereingreifen Gottes in die sichtbare Welt steht in gutem Verhältniß zu der Würde Gottes und der Welt. Israel hatte die Aufgabe, eine Erkenntniß Gottes in sich aufzunehmen und aus derselben eine Verehrung Gottes zu entwickeln, ohne welche die ganze Natur eine todte, zwecklose Masse wäre. War es dem Schöpfer nicht zu geringfügig, am Anfang jedem Blümchen das Gesetz seines Daseyns vorzuzeichnen, so war es seiner auch würdig, Israel in seinem großen Beruf zu stärken. Und nie war eine solche Bestärkung nöthiger, als bei dem Auszuge aus Egypten; das Band, welches die Israeliten an ihren künftigen Beruf knüpfte, war in ihrer Seele noch schwach; dagegen waren die Bande, wodurch sie an Egyptens Naturglückseligkeit wenigstens begehrungsweise gefesselt waren, stark. Wenn nun die Grenze Egyptens für ewige Zeiten mit der Erinnerung an die starke Hand Gottes auf solche Weise bezeichnet wurde, so war auch die Sinnlichkeit des werdenden Volkes zu einem Vertrauen auf die Verfügungen Gottes befähigt. Wer es sich gefallen läßt, daß Irrlichter über die Flur schweben, wenn sich eine Unke im Teiche rührt, und daß die Meereswellen zurücktreten, wenn sich ein Schwefellager in den Tiefen entzündet, dagegen aber untröstlich ist, wenn er von einem Lichte hört, das den Israeliten bei ihrem für die ganze Menschheit bedeutsamen Gange den Weg gezeigt habe, und daß das Meer vor den ziehenden zurückgetreten sey, den bedauern wir wegen seiner armen, mechanischen, pedantischen Vorstellungen von Gott und Menschheit und Natur.

§. 4.

Egypten hatte das Seinige nun beigetragen zur Bildung Israels und war an aller verbildenden Einwirkung bleibend gehindert. Jetzt begann die höhere Bildung. Das Erste war die Anweisung einer geeigneten Stätte — und diese war eine felsenreiche, aber pflanzenarme Wüste. Dazu kam eine sehr nüchterne Lebensweise, nur wenig Nahrung und diese täglich aus der Hand Gottes. Das Manna, [8]) eine feine, angenehme,

---

8) Obwohl das orientalische Manna (von Hedysarum Alhagi), welches man gegenwärtig auf der sinaitischen Halbinsel findet, manche Eigenschaften an sich hat, welche mit denen des biblischen Manna übereinstimmen, so ist doch schon deßwegen nicht an eine pur natürliche Speisung der Israeliten durch Manna zu denken, weil die ganze Masse, welche jährlich auf der Halbinsel gesammelt wird, in den ergiebigsten Jahren sich kaum auf sechs Zentner, in

aber keineswegs der massiveren Eßlust genügende Speise, wurde nur kurze Zeit mit Wachteln verbunden. Kein Wein, kein berauschendes Getränk stillte den Durst, sondern nur Wasser und selbst dieses mußte als außerordentliches Geschenk des Himmels hingenommen werden. [9]) Israel befand sich also in einer ernsten, die Sinne abtödtenden, den Geist weckenden Einsamkeit, und erwartete nicht nur die Nahrung seines geistigen, sondern auch seines leiblichen Lebens von Gott unmittelbar.

Wie übrigens beim jugendlichen Beginnen einer andächtigen Seele sich zuerst mancherlei fühlbare Tröstungen einstellen, um zu der ernsten Reise Muth zu machen, so fanden die Israeliten an der Schwelle der Wüste wunderbare Ermunterungen, indem das Wort ihres Führers vor ihren Augen im Namen Gottes die Natur zwang, ihnen, wenn auch nicht zum Luxus, doch zum Lebensbedarf, auf wunderbare Weise zu dienen. Dadurch waren sie vorbereitet, das nämliche Wort Mosis als authentisches Organ göttlicher Offenbarungen anzuerkennen.

§. 5.

Die Mittheilung der göttlichen Offenbarung am Sinai nahm einen Zeitraum von ungefähr einem Jahre ein. (Exodus 19 — Num. 10, 11.) Die Aufeinanderfolge der einzelnen göttlichen Handlungen, Belehrungen und Gesetze war keine systematische, aber doch eine geordnete. Allem voran gieng eine feierliche Anfrage an das Volk, ob es gewillt sey, Gottes Worte zu hören und seinen Bund zu halten, um das Eigenthum Gottes unter allen Nationen, ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk zu seyn. (Exod. 19, 4.) Als

---

andern Jahren kaum auf das Drittel beläuft. (Schubert, Reise II. Bd. S. 348. 1. Ausg.) Die Israeliten waren aber wenigstens 2 Millionen stark.

9) Exod. 17, 6. Massa und Meribah. Insofern in solcher übernatürlichen Spendung der Lebensmittel auf eine augenfällige Weise die Erinnerung an Gott und seine Offenbarung geweckt wurde, heißt es, daß in Marah, wo eine bittere Quelle durch ein (nach der rabb. Tradition ebenfalls bitteres) Holz versüßt wurde, Gott dem Volke Israel Satzung und Gesetz (חק ומשפט) gegeben habe.

die Einwilligung sich durch den Mund der Volksrepräsentanten ausgesprochen hatte, waren gleichsam die Präliminarien vollendet und die Abschließung des Bundes begann.

Donner und Blitz und schweres Gewölk umgaben den Berg, welcher zur Stätte der Verkündigung des Gesetzes erkoren war, und mächtiger, starker Posaunenschall erfüllte die einsame Gegend. [Exod. 19, 16.] 10)

Unter solchen Vorbereitungen muß wohl die Stimmung des Volkes empfänglich für Reden Gottes geworden seyn. Und er redete. Wie am Anfang sein zehnmaliges Sprechen die sichtbare Schöpfung in's Daseyn gerufen hatte, so brachten die zehn Worte, die er von Sinai herab sprach, 11) die geistige Schöpfung der moralischen Weltordnung hervor.

---

10) Der Berg Sinai war sowohl durch seine eigene Beschaffenheit, als durch seine Umgebung wohl geeignet, Lehrstuhl des alten Gesetzes zu werden. Burckhardt's Reise v. Gesenius II. 917. Schubert II. S. 316.

11) Das neue Testament hebt an mehrern Stellen hervor, daß die mosaische Offenbarung durch Engel vermittelt sey. Hebr. 2, 2. Galat. 3, 19. Apostgesch. 7, 53. Andererseits sagt die heilige Urkunde, Gott habe unmittelbar zum Volke, und nachher zu Moses gesprochen. Exod. 20, 16. Beide Äußerungen richten sich nach der großen Feuererscheinung (Schechinah), welche das Volk aus Egypten durch das rothe Meer begleitete, welche später sich über dem Sinai und dann in kleinerer Gestalt über dem Bundeszelt niederließ. Diese wird nämlich als Engelserscheinung dargestellt (Exod. 14, 19. 23, 20. Mittam angelum meum); aber nicht als bloße Engelserscheinung, denn das Mitziehen eines bloßen Engels wäre den Israeliten als höchst empfindliche Degradation nach der Anbetung des goldenen Kalbes erschienen. (Exod. 33, 1.) Es ist also anzunehmen, daß die mit der Offenbarung am Sinai verbundene Engelserscheinung durch eine ganz besondere Art der göttlichen Gegenwart ausgezeichnet war. (Vgl. Deut. 33, 2. Dominus .... apparuit de monte Pharan et cum eo sanctorum millia. In dextera ejus ignea lex.) Die nach außen hin sichtbare Engelserscheinung ist wohl das, was Gott seine אחרים (posteriora) nennt. Exod. 33, 23. Insofern mit dieser Allen sichtbaren Erscheinung sein göttliches Wesen auf eine ganz enge Weise verbunden war, nennt er die mit Israel ziehende Schechinah auch sein Angesicht (Exod. 33, 14.) und so läßt es sich ver-

1) Der Dekalog enthält die Grundlage des alten Bundes in all seinen Beziehungen. Der alte Bund schloß in sich 1) eine Lehre über Gott und Göttliches, 2) ein die Sinnlichkeit beschränkendes, den Willen regierendes Gesetz, sammt heilsamen Strafverfügungen gegen die Sünder, also Veranstaltungen zur Hemmung der Sünde, 3) ceremonielle Verfügungen, welche in geheimnißvoller Zeichensprache den Gehorsam des erwählten Volkes ausdrücken und Erlösung verbürgen sollten. Der Anfang des Dekaloges enthält das Grunddogma der mosaischen Religion; die Verfügung über den Sabbat, die vor Natur und Menschheit offenkundigste ceremonielle Übung; die übrigen Worte aber das Wesentlichste des Sittengesetzes.

2) Daß das Grundgesetz des Pentateuches als zehn einzelne Sentenzen anzusehen sey, ist durch die Bücher Mosis selbst festgesetzt, welche den Dekalog עשרת הדברים nennen. (Exod. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4. Im spätern Sprachgebrauch: עשרת הדברות.) Dagegen ist es nicht leicht zu bestimmen, wo die einzelnen Gebote anfangen und enden sollen und es giebt unter den verschiedenen Confessionen verschiedene Eintheilungen. Die Synagoge theilt so ab, daß (nach Exod. 20): Vers 2. die erste, V. 3—6. die zweite, V. 7. die dritte, V. 8—11. die vierte, V. 12. die fünfte, V. 13. die sechste, siebente, achte und neunte, V. 14. die zehnte Verfügung bilden. — Origenes, dem die Calviner gefolgt sind, theilt so ein: V. 2 und 3. bildet das erste Gebot; V. 4—6. das zweite; von da an ist die Eintheilung der jüdischen gleich. — Der heilige Augustinus, mit dem es hierin die katholische Kirche und auch die Lutheraner halten, rechnet V. 2—6. zum ersten Gebot und findet im V. 14. zwei Gebote, das neunte und zehnte. Die letztere Zählungsweise hat zwei Gründe für sich: 1) V. 2. bildet kein Gebot (dieser Grund gilt nur gegen die Theilung der Synagoge); 2) die Masorethen haben nur an jenen Stellen, welche die katholische Kirche als Grenzen der einzelnen Sentenzen ansieht, die Trennungszeichen der kleinen Paraschen.

§. 6.

Dieses Grundgesetz mußte, um dem Bedürfnisse der politischen und religiösen Ordnung des ganzen Volkes zu genügen,

---

einen, wenn eine Stelle (Exod. 33, 23.) sagt, Moses habe das Angesicht Gottes nicht sehen können und eine andere (Exod. 33, 11.), er habe von Angesicht zu Angesicht mit ihm gesprochen.

entfaltet und erweitert werden. Dieses geschah im Laufe desselben Jahres und im folgenden am Sinai. Die Erörterungen bis zum Schlusse des ersten Jahres, welche das Buch Exodus füllen, beziehen sich größtentheils auf das Verhältniß der Menschen zu einander. Alle Menschen sollten besonders vor dem Gesetze gleich seyn; die persönliche Freiheit ist unveräußerliches Eigenthum des Einzelnen (Exod. 21, 2—11.), so gut wie das Leben, dessen Verletzung strenge Strafe fordert (21, 18—36.). Auch die äußern Güter stehen unter dem Schutze des Gesetzes (21, 37 ff.), die künstliche Beeinträchtigung fremden Eigenthums durch Wucher ist beschränkt (22, 24.), die heiligen Rechte wehrloser Jungfrauschaft sind ebenfalls gesichert (22, 15 f.). Auf die Mittheilung dieser Gesetze folgte ein feierliches Bundesopfer, bei welchem Moses Priester war.[12]) Jetzt war das Volk geheiligt, um die ausführlichen Gesetze über das Heiligthum und die Weihungen zu empfangen. Eine Reihe von Bestimmungen über die Cultusstätte und, zur Motivirung derselben, auch über Opfer und Wallfahrten fanden noch im Sommer des ersten Jahres Statt.

All diese Anordnungen — die das zweite Buch Mosis enthält — sind aber nicht wie in einer wohlgeordneten Gemeinde vorgetragen, sondern so wie es die Natur und Gesinnung eines kaum der Sklaverei entrissenen, leidenschaftlichen sinnlichen Volkes erheischte. Moses war nach der Mittheilung der zehn Worte auf den Berg zurückgekehrt, um dort nach einer sechstägigen Vorbereitung in vierzigtägiger Fasten weitere Offenbarungen vom Himmel zu erhalten. (Exod. 24, 12 — 31, 18.) Diese Retraite fiel in den Frühling und Sommer des ersten Jahres nach dem Auszug; die Kräfte des Glaubens[13]) waren noch jung und schwach, die alten Kräfte der Sinnlichkeit da-

12) Die Einweihung des alten Bundes wurde von Moses mit ähnlichen Worten gefeiert, wie die des neuen von Christus.

הנה דם הברית כרת יהוה עמכם על כל הדברים האלה.	*Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης.*
Exod. 24, 8.	

13) Timuitque populus Dominum et crediderunt Domino et Moysi servo ejus. Exod. 14, 31.

gegen stark, und der Frühling weckte diese Kräfte zu üppigen Äußerungen. Wie die verlassenen Heidenvölker im Drange des strebenden Gefühles natürlicher Lebensentwicklung, berührt von einer Ahnung der Gottheit, sich zur Verehrung der Natur in lebenskräftigen Thieren hinreißen ließen, so vereinte sich auch bei den Israeliten die neue, zum Göttlichen ziehende Anregung mit dem Einflusse der Naturmacht der Art, daß sie die Gottheit als Stier zu verehren begannen und sich zu diesem Zwecke ein goldenes Stierkalb, eine Nachahmung des egyptischen Hapi-Stieres goßen. Damit war der Bund mit Gott gebrochen, das Jawort zurückgenommen, [14]) welches die Einwilligung der Gemeinde Israels zur geistigen Vermählung mit Gott bekräftigt hatte, und Gott herausgefordert, seinen Schutz zurückzuziehen. [15]) Das Flehen Mosis, [16]) der sich zu einer zweiten Retraite anschickte, zog das Erbarmen Gottes herab und eine schwere Buße des Volkes hielt dasselbe fest. [17]) Bei einem zweiten 40tägigen Aufenthalte auf dem Berge (nach der Tradition bis zum 10. Tischri) erhielt Moses von dem wiederversöhnten Gotte fernere Aufschlüsse und insbesondere Anweisungen zum Bau einer Cultusstätte (Exod. 32—34.), mit deren Bereitung fünf Monate, Herbst und Winter des ersten Jahres, zugebracht wurden.

§. 7.

Das zweite Jahr begann mit der Errichtung der Stiftshütte, also mit der Kirchweih in der Wüste (1. Nisan, März.

---

14) Vgl. Jerem. 3, 4. Dux virginitatis meae tua es. Am Sinai wurde jene mystische Ehe zwischen der Kirche des A. B. und zwischen Gott geschlossen, von welcher die Propheten so oft reden.

15) Die alte Verheißung an Abraham sollte auf keinen Fall (s. Röm. III. Anf.), auch nicht durch solche Untreue rückgängig werden; aber das ganze gegenwärtige Volk sollte vom Geschlechte der Auserwählung, wie einst die Söhne der Keturah und Ismael und Esau, ausgeschieden und ausgeschlossen und Moses zum Stammvater des erwählten Volkes gemacht werden. Exod. 32, 7 ff. Moses wäre dadurch ein zweiter Abraham geworden.

16) Daher Psalm 106, 23. von Moses sagt, er sey in den Riß gestanden. Er heißt deßhalb bei den Rabbinen häufig גאל Erlöser.

17) Drei und zwanzigtausend Mann fielen bei dieser Gelegenheit. 1. Cor. 10, 8.

Lev. 1—17.). Damit war ein sehr bedeutsamer Abschnitt in der Erscheinung der Offenbarung gewonnen, indem die Stiftshütte den ganzen Glauben, alles Hoffen und Sehnen und Kämpfen der Israeliten symbolisch darstellte, und sämmtliche Strebungen ihres ganzen öffentlichen Lebens zu einem geistigen Mittelpunkte sammelte.[18]) Freilich erfüllte die heilige Stätte nur dann den genannten Beruf, wenn sie von den heiligen Handlungen belebt war, und dieß konnte, entsprechend den wohlberechneten Maaßen der Cultusstätte, nur durch die Aufstellung eines geordneten Priesterthumes, durch feste Regeln über die einzelnen Arten von Opfern und Weihungen und deren Composition zur Charakterisirung einzelner Festzeiten geschehen. Es schließen sich demnach an die Errichtung der Stiftshütte, die im Buche Levitikus enthaltenen Gesetze über die verschiedenen Opfer, (K. 1—7.) die Nachrichten von der Weihe der ersten levitischen Priester (8—10.), von der priesterlichen Reinigkeit des israelitischen Volkes (11—20.), von Erfordernissen zur Ausübung des aaronischen Priesterthums u. dgl. sehr passend an. Diesen Gesetzen, welche das innerste Leben des Volkes ordnen, folgten, wie Schaale auf Kern, Verfügungen, welche sich auf die äußere Ordnung bezogen.

§. 8.

Das Heiligthum war durch freiwillige Beiträge entstanden, aber seine Erhaltung sollte nicht den unsichern Äußerungen aufopferungsfreudiger Begeisterung überlassen werden. Es wurde daher verfügt, daß jeder über 20 Jahre alte Israelit jährlich einen halben Silbersekel ans Heiligthum entrichte. (Exod. 30, 31.) Zu diesem Zwecke war schon früher (Exod. 38, 25.) eine Zählung vorgenommen worden, wobei sich eine Summe von

---

18) Im Allerheiligsten war durch die Cherubim über dem Spruchthrone die große Aufgabe des Menschengeistes, Gottes Offenbarung in der Natur, im Wort und im Geheimniß zu erfassen und unverwandten Angesichtes zu verehren, ausgedrückt. Das Heilige zeigte, wie diese Aufgabe ausgeführt werden solle und der Vorhof mit seinen blutigen Opfern lehrte, daß sie in der Wirklichkeit nicht ausgeführt werde, daß sie mit großer Schuld vernachläßigt sey.

603,550 Mann ergab. Die silbernen Füße des Heiligthums waren die Frucht dieses ersten geregelten Beitrages.[19]) Diese Zählung scheint aber nur behufs der gerade vorliegenden Steuersammlung veranstaltet worden zu seyn; es war noch eine Musterung des Volkes nach den Familien nothwendig, um die Gesetze festzuhalten, welche sich auf Familienrecht und Familieneigenthum beziehen. Diese Musterung, zugleich mit einer Zählung verbunden, gab der frühern Zählung Dauer und Folge, und sicherte auch für die Zukunft jene Beiträge, die zur Erhaltung des Heiligthums nöthig waren.

Moses mit dem Hohenpriester Aaron leitete dieselbe in eigener Person. Das Ergebniß war in Beziehung auf Zahl das nämliche wie früher, in Beziehung auf die Stammeseintheilung offenbarte es sich in einer schönen Lager- und Zuges-Ordnung.

Abend.

Ephraim.
40,500 M.

Benjamin.
35,400 M.

Manasse.
32,200 M.

(Summe: 108,100 M.)

Ruben.
46,500 M.

Gerschon.
2650 M.

Naftali.
53,400 M.

Mittag.

Kehath.
2750 M.

Merari.
3200 M.

Heiligthum.

Simeon.
59,300 M.

Gad.
45,650 M.

Dan.
62,700 M.

Ascher.
41,500 M.

Mitternacht.

Summe: 151,500.

Die Priester
Moses. Aaron.

(Summe: 157,600.)

Juda.
74,600 M.

Isachar.
54,400 M.

Zabulon.
57,400 M.

(Summe: 186,400 M.)

Morgen.

19) Im Ganzen sind vier Zählungen des Volkes im Pentateuch namhaft gemacht. Die erste bei dem Auszuge aus Egypten (Exod. 12,

Diese Ordnung richtet sich zum Theil nach der mütterlichen Herkunft der einzelnen Stämme.

1)
Lea
|
Ruben. Simeon. Levi. Juda. Isachar. Zabulon.

2)
Rahel.
|
Joseph. Benjamin.

3)
Bilha (Rahels Magd).
|
Dan. Naftali.

4)
Silpa (Lea's Magd).
|
Gad. Ascher.

Die Ordnung des Zuges war folgende: Zuerst kam Juda mit seinen beiden Flügeln Zabulon und Isachar, dann die Gerschoniter und Merariter mit der Stiftshütte; dann Ruben, an welchen sich die Kehathiter mit den heiligen Geräthen anschlossen. Ephraim folgte der Bundeslade und hatte Dan hinter sich.

§. 9.

Bei der Zählung war der Stamm Levi übergangen worden, indem er keine Steuer zu bezahlen hatte; aber auch er sollte in bestimmter Ordnung, nach bestimmter Familieneintheilung in den Organismus des israelitischen Volkslebens eintreten. Er erscheint in drei Geschlechtern, die aus den drei Söhnen des Levi hervorgegangen sind: Gerschoniter (7500), Kehathiter (8600) und Merariter (6200, im Ganzen 22,300.). Aaron, der durch Amram von Kehath stammt, gründet das priesterliche Geschlecht; die Söhne von Moses gehören zu den gemeinen Leviten. In der Wüste theilen sich diese Geschlechter der Art

---

37.); die zweite am Ende des ersten in der Wüste zugebrachten Winters (Exod. 38, 25.), an welche sich die Einsammlung der Steuer in späterer Zeit anschloß (zwischen 15. und 25. Adar); die dritte um die Zeit der zweiten Pfingsten in der Wüste (Num. 1 ff.); die vierte endlich vor dem Einzug in's heilige Land (Deut. 26.).

in die heiligen Dienste, daß die Kehathiter die Heiligthümer, die Gerschoniter die Um- und Vorhänge, die Merariter die festen Theile, Balken und Säulen der Stiftshütte zu tragen haben. Die ersten beiden Abtheilungen standen unter der Aufsicht des Ithamar, eines Sohnes Aarons (4, 28. 33. 7, 8.), die Kehathiter unter der Leitung Eleasars (4, 16.). Die Vorhänge und das Gebälk wurden auf Wagen, die Heiligthümer aber auf den Schultern weiter gebracht (7, 6—9.). Sämmtliche heilige Geräthe wurden verhüllt. [20])

Wie sie bei der Vollbringung von Opfern den Priestern beizustehen hatten, sagt der Pentateuch nicht, indem damals die Opfer seltener waren, wie wir sogleich sehen werden. Dagegen treten sie später als Bewahrer der Offenbarungsurkunde (Deut. 31, 25.), als Lehrer (Deut. 33, 8 ff.) auf, und wir dürfen nicht zweifeln, daß sie schon in der Wüste, wie später zu Davids Zeiten, vielfältig das Amt der שֹׁטְרִים verwaltet haben. [S. 1. Chron. 23, 4. Vgl. 2. Chron. 19, 11.] [21]) Es folgen nun noch Gesetze über die Entfernung Unreiner aus dem Lager, über das Nasireat, über das der Untreue verdächtige Weib u. dgl. und das Lager bricht auf.

§. 10.

Am 20sten des zweiten Monats des zweiten Jahres, nach einem Aufenthalte von einem Jahre weniger 10 Tagen am

20) Vgl. Philippson's israelitische Bibel. I. S. 691 f.

Levi.

Gerschon.	Kehath.	Merari. (Jochebed.)
Libni. Simei.	Amram. Jizhar. Hebron. Usiel.	Mahali. Muschi.
	(dessen Weib seine mit ihm gleich alte Muhme Jochebed war.) Aaron. Moses. Mirjam.	

21) Die Verfügungen über die Würde der Leviten kamen ohne Zweifel deßhalb so spät, weil das Volk einer großen Vorbereitung

Berge Sinai, bewegte sich das ganze Volk nach Norden, um das Land zu erreichen, welches die äußere Grundlage der nunmehr ausgeprägten Verfassung werden sollte.

Wenn man so die von Gott gegebene Ordnung, die Stiftshütte mit ihrer wegweisenden Wolke, die ganze Gesetzgebung betrachtet, so sollte man glauben, das Volk müßte unmittelbar nach dieser Retraite eine willige, Gottes Fügungen freudig hinnehmende, Menge gewesen seyn. Und wirklich stellen sich spätere Rabbinen unter den Israeliten der Wüste eine Art von heiliger Gemeinde vor.[22]) Aber wenn man sich erinnert, wer dieses Volk noch vor einem Jahre war, wie es sich während des Werkes der Offenbarung benommen, so wird man es zum Voraus unwahrscheinlich finden, daß es bei dem Aufbruch schon mit ganzer Seele in die neue Gesetzgebung eingedrungen sey.

Mehr als ein Jahrtausend war nöthig, um die Juden für das mosaische Gesetz wahrhaft empfänglich zu machen.

1) Die heilige Urkunde hat uns mehrere Thatsachen aufbewahrt, welche uns in die Verwilderung des alten israelitischen Volkes hinlänglich hineinblicken lassen. Unmittelbar nach dem Aufbruche wurde das Verlangen nach Fleischspeisen rege, das Manna wurde dem Volke zum Eckel. (Num. 11, 6.) — Dem Begehren wurde willfahrt, indem der Windzug von Süden her große Schaaren von Wachteln führte, so daß die Israeliten Fleisch und zwar ein zartes Fleisch erhielten. Ihr ungebärdiges Verlangen strafte sich aber, indem sie der Art im Übermaaß aßen, daß viele davon starben.[23])

---

bedurfte, um sich eine derartige Bevorzugung des ganzen Stammes Levi gefallen zu lassen.

22) Sie schieben alles Üble auf Schuld einer fremden Menge, eines egyptischen, oder überhaupt fremden Gesindels, das mitgezogen sey. Exod. 12, 38. וגם עֵרֶב רַב עָלָה אִתָּם. Vgl. Neh. 13, 3. S. indeß Sanhedrin C. XI. §. 3. Surenhus. IV. p. 266. Talm. Jerus. Sanhedr. f. 29. col. 3.

23) Daß eine von Gott veranlaßte Veränderung des Windzuges die Wachteln von Süden her geführt habe, scheint Ps. 78, 26. zu sagen:

יסע קדים בשמים
וינהג בעזו תימן
וימטר עליהם כעפר שאר

2) Wie viel der Führer des Volkes zu erdulden hatte (s. Num. 11, 12. f.), können wir ahnen, wenn wir nicht nur die Gemeinen, sondern auch die Edlen, die Frommen, die sogar noch durch nahe Blutsverwandtschaft mit ihm verbunden waren, gegen ihn in Empörung sich auflehnen sehen. Wir sehen besonders seine beiden Geschwister Maria und Aaron unzufrieden. Wenn sich auch Maria und Aaron zunächst an das Benehmen des Weibes von Moses, einer Äthiopin, anschließen, so zeigt doch die von Gott verhängte Strafe, daß sie Moses gegenüber im Unrecht waren. [24])

3) Israel hatte die Wunder am rothen Meere und in Egypten, am Sinai und in der Wüste gesehen — und dennoch war es ohne tiefes gründliches Vertrauen auf die Hülfe und Stärke Gottes — das zeigte sich, als das heilige Land vollends sollte betreten werden. Die entmuthigenden Nachrichten einiger Kundschafter machten mehr Eindruck, als die Aussicht auf den Schutz des Allmächtigen. [25])

4) Dagegen fehlte es auch an Gehorsam, als der Rückweg wieder in die Wüste herab sollte angetreten werden. Jetzt trat ein Muth, aber ein ungehorsamer hervor, der gestraft werden mußte.

5) Um aller schwierigen Stimmung die Krone aufzusetzen, erhob sich im Stamme Levi und zwar in dem Geschlechte Kehath und im Stamme Ruben eine Empörung gegen das aaronische Priesterthum — die nur durch ein doppeltes Gottesgericht konnte beschwichtiget werden. [26])

§. 11.

So finden wir es begreiflich, daß die Vorsehung nicht eilte, dieses Volk an das Ziel seiner Wünsche gelangen zu

---

24) Eine bei Josephus benützte Tradition erzählt von einer Heirath Mosis mit der äthiopischen Königstochter Tharbis. (Antiq. II. 10.)

25) Die Unzufriedenheit gieng so weit, daß der Plan zu einer Rückkehr nach Egypten gemacht wurde und daß man ernstlich an die Erwählung eines Führers dachte, welcher den Beistand Mosis überflüssig machen sollte. Num. 14, 3. Mehrere Rabbinen nehmen an, daß wirklich ein Rückzug eines großen Theils der Israeliten gegen Egypten hin Statt gefunden habe und daß die Stelle Deuteron. 10, 6. die Stationen dieses Rückzuges, nicht der Reise vom Sinai nach Kades aufführe; weßhalb die Ordnung der Lagerstätten zum Theil eine andere sey, als Numeri 33, 31. S. Raschi zu Deuteron. 10, 6.

26) C. XVI. XVII.

lassen, sondern vielmehr die heilsam beschränkende, abtödtungsreiche Zurückgezogenheit in der Wüste so lange fortsetzte, bis ein neues Geschlecht unter den göttlichen Übungen der Entbehrung und des Gehorsams nachgewachsen war.[27])

Auch befremdet es uns nicht, daß die heilige Urkunde von nun an 37 Jahre, also die Zeit einer ganzen Generation mit Stillschweigen (s. indeß Num. 33.) übergeht, und daß der Opferkultus,[28]) für welchen ohnehin noch zu wenig Priester da waren, bis zum Eintritt in's verheißene Land suspendirt wurde.

Der eigene Tod in der Wüste war das Opfer, welches Gott von den Unzufriedenen verlangte. Diejenigen, welche zu Eroberern des Landes bestimmt waren, brachten das Opfer des Gehorsams und der Abtödtungen. Als die Generation der Wüste herangewachsen war, kam die Zeit zum Aufbruch.

§. 12.

Das Leben Mosis neigte zum Ende, er mußte eilen, seine Aufgabe zu vollenden, indem er das Volk an die Grenzen des verheißenen Landes führte. Aber auch das neue Geschlecht sollte dem Unternehmen Hindernisse bereiten, ja Moses selbst sollte ein Zeugniß ablegen, daß er ein gebrechlicher Mensch sey.

Es war nach dem Tode Mirjams Wassermangel eingetreten.[29]) Das Volk murrte. Ja es war mit dem ganzen

---

27) Ruben machte als Erstgeborner Jakobs, das Geschlecht Korachs als Nachkommenschaft des Leviten Kehath Anspruch auf das Priesterthum. — Wenn man die Bedeutung der geistigen Regelung Israels für die ganze Menschengeschichte nicht verkennt und andererseits berücksichtigt, daß eine solche Empörung das Werk der göttlichen Veranstaltungen in Israel an seiner Wurzel angriff, so wird man die Art der hier verhängten Strafe nimmer monströs finden.

28) Amos 5, 25. (Vgl. Apostgsch. 7, 42 und Jerem. 7, 22.) Von der Unterlassung der Beschneidung spricht Jos. 5, 5.

29) Die Tradition sagt, während des Lebens der Mirjam sey um ihrer Verdienste willen dem Volke der Fels gefolgt, aus welchem am Anfang Wasser sprang. Vgl. die Ausleger zu 1. Cor. 10, 4. *ἀκολουθούσης πέτρας.*

Werk der Ausführung aus Egypten unzufrieden. (Num. 20, 5.) Da erhielt Moses mit Aaron den göttlichen Auftrag, den Stab zu nehmen und zu einem Felsen zu reden, daß Wasser komme. „Da erhob Moses seine Hand, und schlug den Felsen mit seinem Stabe zweimal, und es kam viel Wasser heraus, daß die Gemeinde trank und ihr Vieh.“ (Num. 20, 11.) Gottes Auge bemerkte bei der Ausführung dieses Wunders Mangel an Vertrauen und strafte beide Brüder mit der Ankündigung, daß sie sterben sollten, ehe das heilige Land erreicht wäre.[30])

§. 13.

Ruhig nahm Moses diese Buße hin und sorgte nur für die Vollendung seiner Aufgabe. Der Einzug ins Land sollte nicht westlich, sondern nordöstlich vom todten Meere versucht werden. Es handelte sich nun vor allem darum, wie man durch das Land der Edomiter, welches dazwischen lag, komme. Moses schickte eine Gesandtschaft an den König der Edomiter, und suchte um die Erlaubniß zum friedlichen Durchzug nach. Er versprach, sogar das Wasser zu bezahlen, das getrunken würde. Unterdessen zogen die Israeliten nördlich bis an den Berg Hor, auf welchem Aaron starb.[31]) Die Bewegung des israelitischen Lagers machte nicht nur die Edomiter, sondern auch mehrere nördliche, canaanitische Stämme aufmerksam, namentlich diejenigen, welche westlich vom todten Meere, im nachmaligen Stamme Juda saßen, von welchen einer, Arad, (21, 1.) hervorbrach, um früh genug die drohenden Feinde abzuwehren. Er wurde aber glücklich geschlagen. Dieser Erfolg konnte Muth verleihen, den Durchzug durch das Land

---

30) Moses fehlte ohne Zweifel dadurch, daß er mit dem Stabe an den Felsen schlug, da ihm befohlen war, bloß zu sprechen; oder dadurch, daß er zweimal schlug. So streng strafte Gott Fehler gegen Rubriken des alten Testamentes.

31) Der Berg Hor im idumäischen Gebirge, weithin sichtbar, in der Nähe der einst prächtigen, jetzt zerstörten Stadt Petra, ist noch immer Gegenstand der Verehrung sowohl für Christen, als Juden und Muhammedaner.

Edom zu erzwingen. Und das scheint der Wille des Volkes gewesen zu seyn. Aber Edom sollte als Brudervolk behandelt werden und Israel mußte, um nördlich vom todten Meere in Palästina einzudringen, weit durch das Ghor hinab und nach Osten hinaus ziehen, um das Land der Edomiten zu umgehen. 32)

§. 14.

Diese mühevolle Reise machte viele Israeliten höchst mißmuthig, und lähmte allen Eifer in Verfolgung des großen Ziels. Die Strafe, welche solcher Verdrossenheit auf dem Fuße folgte, weckte aber den gesunkenen Muth von Neuem. Es wurden Brennschlangen unter die Unzufriedenen geschickt, deren Biß viele tödtete. Sobald aber die Gesinnung sich änderte, wurde eben so wunderbar eine Heilung gegeben, durch ein ehernes Schlangenbild, das an ein Kreuz aufgehängt, den Anschauenden Heilung gewährte. 33)

Nach dieser Reinigung zogen sie in wenigen und schnellen Märschen östlich um Edom über den Arnon und lagerten sich in den moabitischen Ebenen östlich vom todten Meere. Aus der Geschichte dieses Zuges sind nur einige poetische Erinnerungen übrig geblieben. 34) Desto mehr erzählt uns die Urkunde

---

32) Bei diesem Zuge wurde Elath (Akabah) nicht mehr erreicht. Wir glauben Laborde's Ansicht von dem Zuge durch die Wüste mit Recht beipflichten zu können. Nach ihm wurden von Ritmah aus die Kundschafter nach Canaan gesendet. Während ihres Ausbleibens fanden nur ganz kleine Bewegungen Statt, die Num. 33, 19—34. genannten Stationen liegen insgesammt südwestlich von Eziongeber und wurden unmittelbar nach dem Aufbruche vom Sinai vor der Wiederkehr der Kundschafter und nachher nicht mehr gemacht. Von Eziongeber bis Kadesch gieng der Zug schneller. In Kadesch blieben die Israeliten nach der verunglückten Diversion am Ende des zweiten Jahres 37 Jahre lang. (Vgl. Deuter. 1, 46.) Von Kadesch, welches Laborde weit südlicher setzt, als Raumer und fast alle neuen Reisebeschreiber und Exegeten, gieng der Zug im vierzigsten Jahre nach Norden an den Hor und von dort erst südlich um das Land der Edomiten herum.

33) Die Heilung war rein geistig. (S. 2. Kön. 18, 4.) Das Bild hatte also bloß typische Bedeutung. (Johann. 3, 14.)

34) Numeri 21, 14. und 21, 27.

von dem Aufenthalte am Pisgagebirge, östlich vom todten Meere. Hier war gleichsam ein zweiter Sinai, von hier aus wurde das Ostjordanland erobert, hier offenbarte sich nochmal jene treulose Sinnlichkeit des Volkes, welche schon so oft Quelle des Abfalles geworden war und noch öfter werden sollte, hier wiederholte endlich Moses wie ein sterbender Vater das Gesetz.

§. 15.

Unmittelbar nördlich an die Grenze Moabs anstoßend, fanden sich die Emoriter, ein kriegerischer canaanitischer Stamm. Vom Arnon bis Jabbok hatten sie alles Land inne, das östlich vom Jordan und westlich von dem Gebiete der Ammoniter lag. Die Israeliten mußten, um über den Jordan gehen zu können, durch das Gebiet der Emoriter ziehen; sie begehrten freie Passage. Als diese verweigert wurde und die Emoriter sich in feindseliger, kriegerischer Stellung zeigten, griff Israel zum Schwert. Der Erfolg des Kampfes war sehr günstig für das Volk Mosis. In wenigen Wochen war das Land zwischen Arnon und Jabbok erobert. Aber nach solchem Verfahren war es unmöglich, neben den ebenfalls canaanitischen Bewohnern Basan's zu bestehen; sie mußten angegriffen werden, und auch hier war der Erfolg glücklich. [35])

§. 16.

So waren in kurzer Zeit die Erzfeinde auf der östlichen Seite des Jordans besiegt und ihr Land genommen. Es zeigte sich aber, daß die scheinbar mildern Feinde, die blutsverwandten Völker, gefährlicher waren, und daß es leichter sey, gegen Schwert und Lanze, als gegen Wollust zu streiten. Die beiden

---

35) Auf die Canaaniter war der Vertilgungsbann, חרם gelegt. Levit. 27, 21 ff. Der mit dem religiösen, wie politischen Leben der Canaaniter innig verwachsene Blut-Cult des Moloch (Kronos) und der Astarte (dea magna), deren Mysterien in Mord, Verstümmelung und Unzucht bestanden, war hinreichend, eine solche Strafe hervorzurufen. S. Sapientia 12, 4 seq. *Φαρμακεῖαι, τελεταὶ ἀνόσιοι, σπλαγχνοφάγων ἀνθρωπίνων σαρκῶν θοῖναι* etc.

Völker Moab und Midjan nämlich besorgten, Israel möchte ihnen schädlich werden, wenigstens möchte es ihnen die Weideplätze nehmen. Mit dem Schwerte es anzugreifen wagten sie nicht, da die Ordnung des hebräischen Lagers und die Siege über die Emoriter und Basan hinlängliche Zeugnisse für ihre Tüchtigkeit im Kriege waren; auch fühlten sie, daß eine höhere Macht über ihnen walte.[36]) Dieser sollte nun durch eine andere überirdische Macht begegnet werden. Am Euphrat lebte ein weit berühmter Zauberer, Bileam, der geeignet schien, mit übernatürlichen Banden der Verfluchung die Kraft Israels zu binden.[37]) Balak, der König von Moab, ließ ihn einladen, nach Moab herüber zu kommen. Der Zauberer sollte aber hier erfahren, daß keine Magie ohne Zulassung Gottes wirken kann, ja daß ein Menschengeist, der auf dem Weg der Magie in das Gebiet der Geisterwelt eingetreten ist, von Gott genöthigt werden kann, göttliche Worte statt die des Satans zu sprechen. Das fühlte der Zauberer und ließ sich daher nur durch ungestümmes Verlangen des Königs Balak bewegen, nach Moab zu gehen. Es zeigte sich denn auch wirklich, daß er an allen Orten und unter allen Umständen, womit er sich zu dem Werk der Verfluchung vorbereitet hatte, unwillkührlich Segen sprechen mußte. Er zog daher ohne den Dank des Königs ab; aber er gab sich noch nicht überwunden. Obwohl er erfahren hatte, daß Israel, so lange es selbst nicht von Gott lassen wolle, den stärksten Angriffen der irdischen und der überirdischen Feindesgewalten unzugänglich sey, so wußte er doch recht gut, daß durch Sinnlichkeit die Anhänglichkeit an Gott und dadurch die ganze Kraft des Volkes zerstört werden müsse. Er gab daher den benachbarten Midjaniten den auch von den Moabiten angenommenen Rath, die Israeliten in die Netze wilder fleischlicher Ausschweifung hinein zu ziehen, und damit Götzendienst

---

36) Sie sahen dein Einherschreiten, o Gott, das Einherschreiten meines Gottes, meines Königs. (Ps. 68, 25.)

37) Vgl. die höchst belehrende Abhandlung: „Der Fluch bei Griechen und Römern“ von Lasaulx.

zu verbinden, und war dann ohne Zweifel über das Verderben des Volkes sicher.[38])

Es zeigte sich bald, wie satanisch klug Bileam gerathen hatte. Die Israeliten feierten die schändlichen Orgien des moabitischen Peor und Tammus, und überließen sich grenzenloser Ausschweifung. Das Volk schien am Ende der mühevollen Vorbereitung in den Tiefen des wildesten Naturgötzendienstes untergehen zu wollen. Nur die empfindlichste Strafe konnte sie retten. Eine Seuche raffte Tausende hin; die übrig gebliebenen Götzendiener mußten gewaltsamen Todes sterben. Der Tod von 24,000 Männern war nöthig, um die Schuld zu sühnen und die Gemüther der übrigen Israeliten von den Greueln dieses Cultus loszureißen.

Eine blutige Niederlage, welche die Israeliten unter den Midjaniten anrichteten, mußte den Ernst ihres Abscheues vor solchen Greueln besiegeln. Bileam fiel bei dieser Gelegenheit durch israelitisches Schwert.

§. 17.

Jetzt war es Zeit, daß das Volk in sein verheißenes Vaterland eintrat, und Moses konnte von hinnen scheiden. Sein

---

38) Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, daß beim Entstehen der Kirche des alten Bundes sich die nämlichen Mysterien der Wollust als Verführerinnen in den Weg stellten, welche auch in den ersten Zeiten des Christenthums wie Sirenen auf ein treuloses Meer hinauszulocken versuchten. In jener alten Zeit war Bileam selbst der Apostel der Religion der Wollust, in der apostolischen Zeit waren es die Bileamiten und Nikolaiten. (S. Apokal. 2, 6. 14. 15.) (Vgl. Psalm 106, 28. mit Num. 25, 3 f.) Nach dem Buche Sohar trieb Bileam all jene Zaubereien, welche, besonders in Kleinasien zur Zeit der Eroberung der Erde durch die Apostel, sich als Afterreligion auszubreiten strebten. Der Erlöser selbst spricht aus, daß zur Zeit seines irdischen Wandels dämonische Magie von den Juden getrieben werde. Luc. 11, 19. Vgl. Joann. 8, 44. Vos ex patre diabolo estis. Und Flavius Josephus berichtet, daß zu seiner Zeit nach salomonischen Büchern Theurgie geübt wurde. Nach Sohar hinterließ Asmodäus dem Salomo magische Bücher.

Beruf war indeß insofern noch unvollendet, als das Volk nur bis an das Land hin, nicht aber hineingeführt und eingewiesen war. Da Moses nicht über den Jordan gehen sollte, so mußte für einen Nachfolger gesorgt werden, der diesen Mangel ergänzen möchte. Josue, aus dem Stamme Ephraim, seit 40 Jahren der Vertraute Mosis und der Anführer in der Schlacht gegen die Amalekiter, war der geeignetste hiefür. Und ihn wählte auch Gott, und Moses weihte ihn durch Handauflegung und andere Ceremonien zum Nachfolger.[39])

Die Weihung eines Nachfolgers war die wichtigste Handlung Mosis in den Ebenen Moabs. Eine Verfügung über den Besitz der transjordanischen Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse, ein Gesetz über Erbrecht, Bestimmungen über die Festopfer, eine nochmalige Zählung Israels schloß die Reihe derjenigen Gesetze und Anordnungen, welche das Volk für den Eintritt in das Land seiner Hoffnungen bereiten mußten. In Zeit von einem Jahre war sehr viel geschehen und erlebt — der Feierabend kam nicht zu früh.

§. 18.

Moses begieng ihn durch eine feierliche Wiederholung der sinaitischen Offenbarung, die wie ein Testament des sterbenden Vaters dem Volke unvergeßlich werden sollte, und die das Buch Deuteronomium füllt. Der greise Verkünder der Gesetzgebung hielt diese merkwürdigen Reden in einem Gebirgsthale, östlich vom todten Meere, in der Nähe des Nebo, im Winter.

Er sprach ohne Zweifel nur zu den Repräsentanten des Volkes,[40]) obwohl alles dem ganzen Volke galt, indem es

---

39) An der wiederholten Hinweisung auf die Berufung Josue's zum Nachfolger erkennt man, wie wichtig es der Vorsehung schien, eine lebendige Kette der Tradition zu bilden und besonders den ersten Ring stark und fest zu machen. S. Num. 27, 18.

40) Daß das ganze Volk nur in der Idee, nicht in der Wirklichkeit angeredet werde, ist um so annehmbarer, als Moses die auf dem Gefilde Moab Gegenwärtigen als die Nämlichen betrachtet, die am Sinai das Gesetz erhalten haben. (5, 3.) Nicht mit unsern Vätern hat der Ewige diesen Bund geschlossen, sondern mit uns,

(K. 29, 10.) heißt: „Ihr stehet heute alle vor dem Ewigen, eurem Gotte, eure Häupter, eure Stämme, eure Ältesten und eure Beamte, alle Männer von Israel; eure Kinder, eure Weiber und dein Fremdling, der inmitten deiner Lager ist, von deinem Holzhauer bis zu deinem Wasserschöpfer." Als eine Ermahnung des dem Tode nahen Vaters hat diese Reihe von Reden einen ganz andern Charakter, als die Abschnitte des Exodus, Levitikus und Numeri, welche unmittelbare Offenbarungen und Gesetze Gottes enthalten. Moses spricht zwar auch hier im Namen Gottes, spricht aber nicht Worte Gottes. Die Offenbarung am Sinai ist ihm Gegenstand der Betrachtung für die Laien; aber eben diese Betrachtung ist für die Laien deutlicher, als die mehr für die Priester bestimmten unmittelbaren Gesetze es waren, und dieselbe ist von ihnen als vollgültige Gesetzesurkunde zu betrachten, indem es (28, 69.) heißt: „Das sind die Worte des Bundes, den der Ewige geboten dem Moses, zu schließen mit den Kindern Israels im Lande Moab, noch außer dem Bunde, den er mit ihnen geschlossen am Horeb."

§. 19.

Die ganze Reihe der Reden Mosis im Gefilde Moabs hat den Zweck, im Volke eine entschiedene Anhänglichkeit an Gott und sein Gesetz und in Folge davon auch eine bereitwillige Entschlossenheit zur Eroberung Canaans zu erwecken.

Die Israeliten werden daher vor allem durch eine Erinnerung an die ihm durch das Gesetz zukommende Auszeichnung erhoben und ermuthigt. Sie sind an und für sich geringer, als andere Völker, aber Gott liebt sie. (7, 7. 8.) Sie sind Kinder des Ewigen. (14, 1.) Sie haben eine geistige Erleuchtung, die sie vor allen Völkern auszeichnet. (4, 33. 4, 7.) Andere Völker mögen eine Sehnsucht nach einer solchen Erleuchtung haben, und mit großer Mühe manche Erkenntniß erringen;

---

diesen hier, die wir alle heute leben. Vgl. 2, 1. Wir brachen auf, und (4, 11.): Eure Augen haben gesehen. (11, 7.)

Die Ältesten sind wirklich genannt: 27, 1. 31, 28. Vgl. 1, 15.

Israel hat aber diese Erkenntnisse in nächster Nähe klar vor Augen. „Dieß Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht verborgen und ist nicht fern. Es ist nicht im Himmel, daß du sagest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf und holt es uns und macht es uns kund, daß wir es thun? Und es ist nicht jenseits des Meeres, daß du sagest: Wer reist für uns jenseits des Meeres hin und holt es uns und macht es uns kund, daß wir es thun?" (30, 11 ff.) Israel darf als Kind Gottes mit innigen Worten zum Himmel flehen und sein Gebet ist nicht leerer Schall. (26, 15 ff.)

Solche Erinnerungen konnten das Gefühl des ganzen Volkes begeistern und muthig erheben, besonders wenn sie sich auf lebendige Anschauung von Thatsachen der Erlösung und göttlichen Hülfe stützten. Moses versäumt daher nicht, auf solche Thatsachen häufig hinzuweisen. Er erinnert, wie Gott in der Wüste wunderbar den Lebensunterhalt gewährt habe. (2, 7. und 29, 6.) „Brod habt ihr nicht gegessen und Wein und Berauschendes nicht getrunken, auf daß ihr erkennet, daß ich der Ewige euer Gott bin." Ihr Vater Jakob ist mit siebzig Seelen in Egypten eingezogen und nun sind sie zahlreich wie die Sterne des Himmels. (10, 22.) Gott hat sie aus dem „eisernen Ofen" egyptischer Knechtschaft geführt. (5, 20.) Derselbe hat die Macht verliehen, das östliche Ufer des Jordans zu erobern. „So erkenne, daß der Ewige dein Gott der Gott ist, der zuverlässige Gott, der bewahrt den Bund der Gnade denen, welche ihn lieben, und seine Gebote halten, bis in tausend Geschlechter." (7, 9.)

Unter solchen Erinnerungen kann er sie, da ihr Herz warm ist, an den flammenden Berg Choreb rufen (4, 11.) und kann ihnen unvergeßlich einprägen, sie hätten dort kein Bild, keine Gestalt von Gott gesehen (4, 15.), sie müßten allen Bilderdienst, allen Götzendienst fliehen, ja sie müßten mit unerbittlicher Strenge den Götzendienst in dem Lande ausrotten, das ihnen gegeben würde. (Kap. 5. 6. 11. und 12.) Sollte sie aber die Liebe zu diesem Gott und die Freude über seine Geschenke, über ihre Auserwählung nicht rühren, so möchten sie

die Strafe fürchten. Moses vergegenwärtigt den Grundsatz: die Herablassung Gottes zur Auserwählung Israels ist pure Gnade, nicht Verdienst des Volkes; die Annahme dieser Gnade ist nicht gleichgültig, Gottes Majestät wird durch eine Verschmähung seiner Gnade schwer beleidigt und straft diese Beleidigung. Die bisherige Geschichte Israels ist Zeuge hiefür. Moses legt daher die Strafen vor Augen, welche über die Ungehorsamen ergangen sind. (4, 3. u. f. w. Bes. 9, 6 ff.)

So ist die Vergangenheit Israels ein Beweis, daß dieses Volk eine Anlage zur Untreue gegen Gott habe. Und diese Anlage dauert noch fort.

„Der Ewige hat euch nicht ein Herz gegeben zu erkennen, und Augen zu sehen, und Ohren zu hören bis auf diesen Tag." (29, 4.) Ja es ist dem Moses prophetische Gewißheit, daß Israel auch künftig, der bösen Anlage folgend, untreu seyn werde. (4, 27. K. 30. 32.)

Um diese Untreue zu heben, werden Strafen eintreten und um, so viel als möglich, die Untreue zu beschränken, werden die Strafen jetzt schon ausgesprochen, namentlich die Strafe des Exiles, der Unterjochung, der Hungersnoth, Krankheit, Schmach und des Todes. Ja diese Drohungen sollen zum ewigen Andenken an den Anblick eines weit umher sichtbaren, mitten in Palästina gelegenen Berges geknüpft werden.

Weil aber Israel nach der Strafe sich wieder bekehren wird und zu solcher Bekehrung nicht bloß durch Schrecken, sondern auch durch Hoffnungen angetrieben werden soll, muß die Erwartung der Segnungen, welche auf der Beobachtung des Gesetzes ruhen werden, an einen benachbarten Berg geknüpft seyn (11, 26. K. 27. 28.) und wird auch außerdem durch zahlreiche Verheißungen des greisen Redners belebt. (20, 4.)

So sind denn die ausführlichen und wiederholten Ermahnungen, am Gesetze Gottes fest zu halten, nicht in die Luft gebaut.

Indem dieses Gesetz sich nicht selbst promulgirt und bewahrt, sondern von einer erwählten Familie bewacht, gedeutet und vorgetragen werden muß, so schließt sich an die Ermahnung,

das Gesetz Gottes zu befolgen, die Aufforderung, den Priestern Gehorsam zu leisten, aufs innigste an. Das Volk wird zur Erhaltung des Priester- und Levitenstandes Opfer bringen müssen, aber so ist es Gottes Wille, so ist es auch menschlicher Seits gerecht, indem dieser Stand in Zeiten der größten Gefahr Vermittler wurde. (K. 10. 17, 11.) Moses, selbst diesem Geschlechte angehörend, ist im Augenblicke der entscheidendsten Gefahr ins Mittel getreten. (9, 9.)

Mit der Pflicht, Gottes Gesetz zu beobachten, steht aber noch eine andere in Verbindung, deren Erfüllung Mühe kostet — nämlich die Eroberung desjenigen Landes, welches die Grundlage der äußern Erscheinung des mosaischen Gesetzes werden soll. Der Eigennutz soll aber nicht die Triebfeder hiebei seyn, denn die Israeliten ziehen nicht auf Raub aus, wie denn Edom, Moab und Ammon als Brudervölker nicht in ihrem Besitz gestört werden dürfen. Daß die Israeliten das Land Canaan erhalten, kommt übrigens nicht von ihrem Verdienst, sondern vom Willen Gottes, der es den Vätern verheißen hat, und von der — ewig vorhergesehenen — Lasterhaftigkeit der gegenwärtigen Einwohner. Auch die Israeliten werden es verlieren, wenn sie aufhören, gerecht zu seyn gegen den Fremdling, gegen den Knecht, ja gegen den dreschenden Ochsen und gegen die Pflanzen des Feldes.

In der Erwartung solcher Gerechtigkeit wird Gott selbst beistehen im Kampfe. (20, 4.) (Horniſſe 7, 20.) Während vor 40 Jahren die Nachricht von den festen Städten, von den starken Bewohnern des Landes den Muth niederschlug, erwähnt Moses diese Umstände eben da, wo er solchen Muth anfeuern will. (9, 1.) Denn Gott ist mit Israel, und je besser die Städte gebaut sind, desto reicher ist das Erbe der Sieger. Moses drückt wiederholt die Sehnsucht aus, welche er habe, dieses Land zu sehen, und beklagt es, daß die Schuld des Volkes ihm dieses Glück geraubt habe. (4, 21.) Aber er hat solche Nachrichten über die segensreiche Natur des Landes, daß er das reizendste Bild davon entwerfen kann:

§. 20.

So werden also alle Motive in Bewegung gesetzt, Israel bereitwillig zum Kampfe für sein Erbe zu machen, und um am Führer mit Vertrauen festhalten zu können, wird es von Moses bei jeder Gelegenheit an die Auserwählung Josue's erinnert. (1, 37. 38. 2, 21 ff. 3, 28.)

So hatte der große Verkünder des Gottesgesetzes sein Werk vollendet. Er legte feierlich vor allem Volke seine Macht in die Hände Josue's nieder und übergab den Priestern und Leviten die ganze Urkunde des Gesetzes und der Geschichte zur Aufbewahrung. (K. 31.)

§. 21.

Zum Schlusse berief er nochmal den großen Rath, sämmtliche Repräsentanten Israels, und sprach die Hauptgedanken seiner bisherigen Reden in einem herrlichen Gesange aus, der gleichsam das Thema zu allen Reden der späteren Propheten bildet und Israel vorzüglich von Seite seiner undankbaren Unbeständigkeit betrachtet (Deut. 32.); dann sprach er noch einen Segen über die einzelnen Stämme, worin deren Eigenthümlichkeit und Bestimmung ausgedrückt ist und schied für immer vom Volke. Gott ließ ihn noch einen Blick auf das verheißene Land thun und nahm ihn dann zu sich. [41])

---

41) Über den Tod Mosis sind eine Menge Sagen in Umlauf gekommen, welche zum Theile durch die Ausdrücke der Bibel selbst bestätigt werden. Es heißt nämlich Deut. 34, 5. Moses sey gestorben עַל פִּי יְהוָה. Dieser Ausdruck kann wörtlich übersetzt werden durch: „Am Munde Gottes", und so haben manche Rabbinen ihn genommen und damit eine besonders sanfte Todesart angedeutet gefunden, gleich als wenn die Seele Mosis durch einen Kuß Gottes vom Leibe gelöst worden wäre. (S. Buxtorf lex. talm. S. 1405.)

Sicherer läßt sich aus den Worten: וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ (daselbst): „Und Er (nämlich יְהוָה) begrub ihn", schließen, daß der Leichnam Mosis wunderbar entrückt wurde. Eine solche Entrückung war durch die Rücksicht auf die Neigung der Israeliten zur Idololatrie gut motivirt, indem zu befürchten war, daß gerade der Leib des

Die einzelnen Parthieen des Exodus und der folgenden drei Bücher folgen chronologisch so aufeinander:

I.

Exod. 1. Von Joseph bis zur Geburt Mosis.
Exod. 2. Die ersten achtzig Jahre des Lebens Mosis.
Von Exod. 3. bis zum Ende des Deuteronomiums, wo der Tod Mosis berichtet wird, sind 40 Jahre. Die ersten beiden Kapitel des Exodus enthalten eine fünfmal längere Periode, als der ganze folgende Pentateuch; die Israeliten waren nämlich 210 Jahre lang in Egypten. (S. Jonathan, Targ. zu Genes. 15, 10.) Es heißt Exod. 12, 40., die Dauer des Aufenthaltes Israels in Egypten sey 430 Jahre (mit runder Zahl 400 Jahre. Genes. 15, 13. Apgsch. 7, 6.), insofern das Volk Israel bereits in Abraham anfieng, Egypten zu bewohnen. (S. Galat. 3, 17. LXX. und Samarit. schieben Exod. 12, 40. nach: „Egypten" den Zusatz: „und in Canaan" ein. Vgl. Windischmann z. d. St. Galat. 3, 17.)

II.

Erstes Jahr.

a) Exod. 3—13. Vorbereitungen zum Auszug. Frühjahr.
b) Exod. 14—18. Zug an den Sinai.
c) Exod. 19—24, 11. Pfingsten. Einleitung zu dem Bunde Gottes mit Israel. Verkündung der Zehn Worte. Bundesopfer. Moses geht mehrmals auf den Berg Sinai.
d) Exod. 24, 12—31, 18. Moses steigt mit Josue auf den Berg, welcher von einer Wolke bedeckt wird. Nach einer Vorbereitung von 6 Tagen eine 40tägige Retraite.
e) Exod. 32—34. Sommer, Anfang des Herbstes. Das goldene Kalb. Am 17. Thammus die ersten Tafeln zerbrochen. Zweite Retraite von 40 Tagen. Am 10. Tischri kehrt Moses (nach der Tradition) vom Berge zurück.

Verkünders des Gesetzes vom Sinai, das wie ein Feuer allen Götzenkult aufzehren sollte, Gegenstand abgöttischer Verehrung werde. Mit der Anbetung des Leibes Mosis hätte das Reich der Finsterniß einen Triumph gefeiert und so läßt es sich erklären, wie der Satan und der Erzengel Michael um den Besitz dieses Leibes gestritten haben. (Epist. Judae v. 9.) — Über die vor ungefähr 200 Jahren (1655) von der Entdeckung des Grabes Mosis ausgebreiteten Gerüchte s. Calmet, bibl. Wörterb. Liegnitz 1752. II. Thl. S. 405 ff.

f) Exod. 35—40. Herbst, Winter. Bereitung der Stiftshütte. 5 Monate.

III.

Zweites Jahr.

a) Aufrichtung des Zeltes. 1. Nisan. Osterfest in der Wüste. Die religiösen Satzungen des Buches Levitikus während des Monats Nisan.

b) 1. Jiar. Zählung des Volkes. Levitenordnung. Num. 1—10. 14. Jiar Nachostern. 20. Jiar Aufbruch vom Sinai. Num. 9.

c) Sommer. Zug bis an die Grenze Paläſtina's. Kundschafter. Num. bis K. 14.

d) Num. 15—19. Wahrscheinlich Herbst desselben Jahres.

IV.

Siebenunddreißig Jahre in der Wüste (Kadesch). Num. 33.

V.

a) Num. 20, 1 — 36, 13. Geschichte der 10 ersten Monate des vierzigsten Jahres.

b) Mosis Reden im Felde Moab. Im 11. Monat des 40. Jahres.

Durch die Betrachtung über die Hauptmomente der sinaitischen Gesetzgebung, so wie dieselbe im Deuteronium enthalten ist, wurde Israel vorbereitet, den Sinn der traditionell aufbewahrten Nachrichten von der patriarchalischen Offenbarung zu fassen. Es schließt sich demnach der innern Ordnung gemäß an den Inhalt des Deuteronomiums unmittelbar die Genesis an mit ihrer

Uroffenbarung. K. III.

§. 1.

Die Genesis beginnt mit den Worten: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." Unter Erde versteht sie anfangs die Gesammtheit der sichtbaren materiellen Dinge, unter Himmel die unsichtbaren (vorzüglich englischen) Geschöpfe. Die materiellen Dinge befanden sich zuerst in einem ungeschiedenen, chaotischen Zustande (tohu va bohu), in welchem sie „Abgrund" heißen und lichtlos sind, indem das sie begrenzende Licht der himmlischen

Dinge als ein durchaus heterogenes für sie so viel wie Finsterniß ist. [1]) Gottes Geist weckte in der ganzen Masse gleichsam über einem Eie brütend die Keime der künftigen Gestaltungen, und Gottes Wort trieb sie zur Entwicklung heraus. Allererst entfaltet sich auf seine Anregung hin das Licht, aber noch nicht an bestimmte Träger gebunden. Seine Ausscheidung hat eine Scheidung der Urmaterie zur Folge, die nun nimmer (tohu und bohu) Chaos ist, sondern sich in Gleichartigkeit sucht und flieht. Eine große Masse höherer Substanzen, die durch die Scheidung des Lichtes an die Peripherie hinausgetrieben worden sind, wird ringsum gehoben, und es entsteht zwischen ihr und dem dunkleren innern Kern eine Leere, welche durch ihre wölbende Spannung Träger der Scheidung ist. Die Substanzen, welche jenseits dieses Raums sind, nennt die heilige Schrift „die obern Gewässer." Das Licht, das ihrem Fluge folgt, trägt ohne Zweifel dazu bei, sie zu crystallisiren. Und so ist die Grenze des großen Raumes ebenfalls eine Ausdehnung (רקיע) und zugleich eine Stütze (firmamentum). Die [crystallisirten] [2]) obern Gewässer jenseits der, nachmals interplanetarischen, Räume sind für die in der Mitte gebliebene Masse (für die im Entstehen begriffene Erde) ein Hohes, ein Himmel (שמים). Die heilige Urkunde wendet sich nun wieder zu dem kleinen in der Mitte der ungeheuer ausgedehnten, vom crystallisirten Firmamente begrenzten und ohne Zweifel mit schwebenden, ätherischen gasartigen Substanzen erfüllten Räume schwebenden Knäuel von schweren Stoffen zurück, aus denen die Erde geformt werden soll. Zunächst scheidet sich hier, ohne Zweifel durch das vom Crystallgewölbe des Himmels zurückströmende Licht, Festes und Trockenes, und vermittelst des Lichtes bilden sich wohl jetzt,

---

1) Die Kabbala kennt ein בוצינא דקרדינותא „eine pechschwarz leuchtende Lampe" jenseits aller Materie, z. B. Sohar I. 1. Sulzb.

2) Apokal. 4, 6. Ezechiel 1, 21. 26. Daß die Vision in den interplanetarischen Räumen vorgeht, s. 1, 4. 19. Der Sohar spricht von einem „Gerinnen" קפא des Firmamentes.

entsprechend der Crystallisation der obern Gewässer, die Urgebirge (Crystalle, Metalle und Edelsteine?); die Keime der (See-) Pflanzen begrünen den Boden, wie in den Räumen diesseits des Firmamentes die schwebenden Aussonderungen des Urstoffes zu symmetrisch rollenden Himmelskörpern werden, wovon einige als Träger des Lichtes dienen. Jetzt erscheinen auf Erden die niedern und dann in einer fernern Epoche die höheren Thiere.

Sämmtliche Bildungen des Urstoffes sind ein Werk des göttlichen Wortes, das im ganzen zehnmal thätig ist.

Alles vollbringt sich in sechs Tagen (ימים), worunter aber nicht Zeiten von 24 unserer Stunden, sondern Perioden[3]) der Entwicklung gemeint sind, welche sich durch Mischung und Scheidung kenntlich machten. Jeder Tag wird nämlich mit dem Ausdruck bezeichnet: Es wurde Ereb (Abend) und es wurde boqar (Morgen); ein Tag, zweiter Tag u. s. w. Ereb heißt aber buchstäblich „Mischung" und erst in Folge davon bildlich: „Abend"; boqar heißt „Scheidung" und sekondär: „Morgen". Wir sind also durch den Wortlaut der heiligen Schrift angewiesen, uns vorzustellen, daß der erste Tag sich durch die erste Sichtung und Scheidung bildete; daß darauf

---

3) יום von איה oder אוה gebildet wie שלום von שלה heißt eigentlich Helle; vgl. das arabische איא ijâ „Licht" mit ajâm Tage. — Moses konnte, als er von der ersten Epoche sprach, sie nicht als einen Tag in unserm Sinn des Wortes darstellen, da die Sonne erst am vierten jom gestaltet wurde, daher der heilige Thomas von Aquin die frühere Zeit tempus informe nennt. Summa I. q. 66. art. 4. nr. 2. — Allerdings steht an der Grenze jedes jom ein Abend und ein Morgen, aber auch bei einem Zeitraume von 2300 Tagen: Dan. 8, 14. usque ad vesperam et mane dies duo millia et trecenti, und ereb und boqar bezeichnet, wie wir im Texte sahen, zunächst Mischung und Scheidung.

Dogmatisch ist die Auffassung von jom in dem Sinn einer größern Periode um so weniger bedenklich, als der heilige Augustinus und nach ihm Cajetanus und Canus zu der Ansicht geneigt waren, Gott habe die Welt in einem Augenblicke geschaffen.

eine neue Mischung folgte, auf welche eine höhere Scheidung kam, um die Grenze des zweiten Tages zu bilden. Indem bis auf den sechsten Tag jedesmal eine Mischung auf die vorausgegangene Scheidung eintrat, welche natürlich die Resultate der frühern Entwicklungsperiode aufhob, um sie im höherem Grade der fernern Evolution wieder erstehen zu lassen, so giebt uns die Bibel selbst einen Wink über die Zerstörung ganzer Pflanzen- und Thiergenerationen, von welcher die Eingeweide der Erde zeugen. [4])

§. 2.

Durch die Emporhebung der größten und zugleich edelsten Masse der Urgewässer und durch deren Gestaltung theils zu Himmelskörpern, theils zum Crystallfirmamente schien die Erde, deren Formation der Hauptgegenstand der Schöpfungsgeschichte ist, sowohl an Größe, als an innerer Würde weit zurückgesetzt. Als aber der Mensch dem Leibe nach aus der Erde gebildet, der Seele nach geschaffen und auf die Erde gesetzt wurde, da wurde sie der geistige Mittelpunkt der ganzen (sichtbaren) Schöpfung; denn der Mensch ist nach dem Bilde oder vielmehr in und mit dem Bilde Gottes geschaffen und Herr der Natur. Das Bild Gottes zeigte sich im menschlichen Denken und Wollen, das ein Wiederschein des göttlichen Denkens und Wollens und in der Gestaltung der Sprache, die eine bildliche Nachahmung der Schöpfung war.

Gott sollte aber besonders als Erhalter der Welt vom Menschen nachgeahmt und dieser in solcher Nachahmung Gottes Bild seyn. — Er sollte die Erde (im Paradiese) bauen und behüten.

I. Er baute sie, indem sein Geist sie wahrnahm und in der Idee zu sich erhob, mehr aber dadurch, daß er sich von ihr nährte. Durch das Essen — vorausgesetzt, daß der Mensch den von Gott in die Natur gelegten symbolischen Sinn er-

---

4) S. Wiseman, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. Regensb. 1840. S. 239.

kannte — machte sich der Mensch auf die innigste Weise der Schöpferidee theilhaftig, und erhob die Natur zu sich; die Natur wurde Mensch.

Durch das Essen — jene Naturerkenntniß und die habituelle Hinwendung des Geistes zu Gott vorausgesetzt — communicirte der Mensch mit Gott durch die Natur und Gott mit der Natur durch den Menschen. Das Essen war ein wirkliches Erbauen der Natur und zugleich ein Opfer.

War aber der Baum des Lebens eine symbolische Darstellung von der gottgefälligen Wesenheit des Menschen, so war das Essen von diesem Baume eine wesenhafte Erfüllung der von Gott ausgehenden Idee des Menschen, der Mensch aß darin sein Leben.

Während dieser Baum die Idee vom Menschen nur symbolisch ausdrückte, stand sich seit der Erschaffung des Weibes die Fülle der Naturoffenbarung Gottes gegenüber, und zwar nicht fremd, wie selbst in den reichsten Gestaltungen der leblosen Natur, sondern innig verwandt und durch die geheimnißvollen Bezüge, welche der Schöpfer in die Geschlechter gelegt hat, aneinander gebunden. In der Befolgung dieses Zuges lag die höchste Art der Erbauung der Natur, indem der Mensch darin sich selbst leiblich zu erbauen Kraft hatte. Der Baum des Lebens war gleichsam die Theorie dieses Bauens und die übrigen Gewächse der Erde waren der Commentar.

II. Alles Bauen war nur ein Ausbauen der göttlichen Schöpfung; jedes Abgehen von dem göttlichen Plane war ein Zerstören. Die Ausschließung eines solchen Abgehens war das Hüten des Paradieses. Der Mensch sollte frei dem Schöpfer nachahmen; es war die Möglichkeit für ihn da, etwas zu thun, was der göttlichen Idee von der Welt widerspricht. Diese Möglichkeit war ohne Zweifel in dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen dargestellt. Ehe der Mensch durch Genuß diese Möglichkeit verwirklichte, war ihm das Böse und der Satan nur als Nichtübereinstimmen mit dem göttlichen Willen bekannt.

Die heilige Urkunde belehrt uns, daß der Mensch die Möglichkeit der Abweichung vom göttlichen Willen nicht direkt,

sondern durch Ergebung an den äußern natürlichen Reiz verwirklicht habe, und das ist das Mildernde an der ersten Sünde; aber auch, daß durch geisterhafte Inspiration in dem Akte des Essens ein Mittel der Erhebung zur göttlichen Höhe gesucht wurde; das abergläubische Vertrauen auf diese nicht natürlich in der Frucht ausgesprochene, sondern vom Satan erlogene Symbolik machte den Menschen zum Theilnehmer an dem Kriege des Satans gegen Gott, von dem spätere Bücher der Schrift reden; indem er aber den äußern Reiz zum andern Motiv des Essens gemacht hatte, während er doch im Stande war, in allem Geschaffenen das Äußere nur als sakramentale Darstellung des Innern und um des Innern willen zu suchen, und eben darin seine Herrschaft über die Natur begründet war, — erniedrigte er sich unter die Natur, über die er herrschen sollte. Da er Gott statt über sich, wenigstens neben sich, die Natur aber statt unter sich, vielmehr über sich haben wollte, so mußte er von ganz unnatürlichen, verzerrenden Strebungen ergriffen werden und seine rechte Stellung verlieren. Weil er Gewalt über die Natur hatte, mußte das, was er an ihr that, einen Bestand, eine Realität haben; er machte sie in der Erkenntnißfrucht zu seiner Herrin und verkehrte mit ihr durch seine Begierde. Statt des von Gott gelenkten Menschengeistes ergriff die vom Satan inspirirte Begierlichkeit das Scepter und so mußte ein blindes Weltregiment entstehen. Diese Folge offenbarte sich in dem Centrum der sichtbaren Offenbarung, in dem sich Adam und Eva schämten, weil sie nackt waren. Eine Naturhöhe war früher in geschlechtlicher Sonderung der andern gegenüber gestanden; Mann und Weib hatten in sich die ganze Fülle der sichtbaren Herrlichkeit Gottes geliebt und in gegenseitiger Hingebung nach Gottes Anweisung sichtbar dargestellt. Seitdem aber die sichtbare, äußere Lieblichkeit der Natur Mittel der Empörung gegen Gott geworden war, folgte sie in allen Regionen diesem vom Herrscher der Natur gegebenen Anstoß und zunächst in jenem Gebiete, in welchem der Mensch in Gottesfurcht und Freude und Liebe und Heiligkeit sich selbst hätte erbauen sollen. Es trat die hohe Absicht des Schöpfers

zurück und die Lust herrschte. Indem aber der Mensch sich nicht freute über diese Empörung, sondern darüber erschrack, sich schämte, so zeigte er, daß nicht alles an ihm Sünde geworden sey, sondern daß noch gute Reste in ihm übrig geblieben seyen, und an diese knüpfte sich das Erbarmen Gottes an, ohne welches die Welt in einem neuen Tohu wa Bohu hätte untergehen müssen. Dieses Erbarmen zeigte sich in einer Offenbarung Gottes, in einer heilenden Einwirkung auf die gegenwärtige Zerrüttung und in der Verheißung und Veranstaltung einer künftigen Erlösung.

§. 3.

Die Uroffenbarung nach dem Falle bestand in einer Erweckung der getrübten Erkenntniß- und Willenskräfte des Menschen. Es ist zwar von der heiligen Schrift nicht ausdrücklich angegeben, welche Lehren über Gott und Göttliches, und welche bestimmte Gesetze zur Regelung der Sitten dem Menschen als geistiges Eigenthum verbleiben; aber aus der Nachricht von einem unmittelbaren Verkehre Gottes mit den Menschen erhellt von selbst, daß überhaupt ein Erkennen Gottes und eine Beziehung des Gehorsams zu seiner Verfügung Statt fand. Andererseits war die mit der Fortpflanzung unmittelbar verbundene Hoffnung eines kommenden Erlösers eine stete Hinweisung auf Den, der zu solcher Hoffnung berechtigt und ermuthigt hatte. Es darf nicht auffallen, wenn die Bewachung und Pflege der Kräfte der Fortpflanzung als einzige ausdrücklich hervorgehobene Religionshandlung nach dem Leben im Paradies erscheint; denn hier war die Quelle der Hoffnung, indem Gott selbst Mensch werden mußte, um den Menschen zu erlösen und zu heilen; und hier war die Hauptmacht jener Naturempörung sichtbar, welche auf den verbotenen Genuß der Natur im Paradies gefolgt war. Die Ehe war demnach jetzt das, freilich gefallene, Paradies für den Menschen, in welchem er den ursprünglichen Doppelberuf zu erfüllen hatte: er mußte die aus dem Blute zu erwartende Hoffnung bebauen und pflegen, und mußte der aus dem Blute drohenden wilden Macht

wehren; nur in Entsagung konnte das geschehen und diese sollte nicht dem Einzelnen überlassen, sondern für ewig in den Menschen hineingelegt werden. Gott legte als Zeichen des Bundes seiner Verheißung die Schmerzen der Geburt auf das Weib, um durch sie bei dem Eintritt eines jeden Adamskindes in die Welt zur Büßung jener Lust beitragen zu lassen, welche die Empörung der Natur herbeigerufen hatte. Der Mensch sollte mit Schmerzen in die Welt eingeführt werden, damit das Geheimniß eines schmerzenreichen, Mensch gewordenen Gottes in den Tiefen seiner Natur einen Anklang fände. Dieses Bundeszeichen der Schmerzen, das im Centrum der Natur aufgerichtet wurde, hieng innig zusammen mit jenen Mühen und jenem Schweiß, womit der Erde das Brod abgerungen werden muß, welches zur Fristung des Lebens nöthig ist, und mit dem Flammenschwerte der Cherubim, das den Zutritt zum Baum des Lebens hindern soll. Wäre dem Menschen der Blick in die Tiefen der Natur geblieben, so hätte der Genuß der mühevoll errungenen Nahrung und der eheliche Verkehr auch im gefallenen Zustande ein dem Menschen eigenes Wirken der Vereinigung mit Gott seyn müssen, indem der Mensch, das von Gott in die menschliche und in die äußere Natur hineingelegte Geheimniß der symbolischen Offenbarung erkennend, wesenhaft Gottes Idee in sich aufgenommen hätte. Aber bei der ihn beherrschenden Lust war er nimmer würdig, durch solche Theilnahme am göttlichen Wissen, Wollen und Wirken ausgezeichnet zu seyn. Es war genug, daß ihm diese Natursakramente in der Aussicht auf einen die Welt erkennenden und aufopfernden Gottmenschen materiell (als opus operatum) gelassen wurden, das formelle bewußte Mitwirken sollte ihm genommen werden. Seine Augen wurden geblendet, jenen Sinn der Natur zu sehen, der wohl am deutlichsten in einem Baum des Paradieses zusammengefaßt, jedoch in den einzelnen Geschöpfen wie in weitläufigen Commentarien weiter ausgelegt war; und die Augen wurden nicht nur geblendet, sondern das gewaltsame Eindringen in diese Geheimnisse wurde auch mit einer Strafe belegt. Beides drückt die heilige Schrift aus,

wenn sie sagt, Gott habe vor das Paradies die Cherubim und die Flamme des kreisenden Schwertes gesetzt, zu bewachen den Weg zum Baume des Lebens. [5])

§. 4.

Der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen mußte jetzt Baum des Lebens für die gefallene Menschheit werden, d. h. jene Grundakte, in welchen die ursprüngliche Lust sich gleichsam heimisch niedergelassen hatte, mußten theils durch ihren eigenen innern Verlauf, theils durch äußere (ceremonielle) Verfügungen der Weg zum Schmerze werden, und so am Ende die Lust tödten, oder wenigstens die Menschheit befähigen, den Tod der Lust zu wollen und so denjenigen aufzunehmen, der dieselbe wahrhaft tödtete.

Daher sagt die heilige Urkunde: Adam erkannte sein Weib, und deßwegen sehen wir bald nach der Vertreibung aus dem Paradiese Opfer. Seitdem nämlich der Mensch der Art aus seiner ursprünglichen Stellung verrückt worden war, daß die nämliche Natur, deren Genuß eine Communion oder Einigung mit Gott hätte ausdrücken sollen, im Genusse Mittel

---

5) Durch Ezechiel K. 1. und 10. ist die Gestalt des כרוב als eine aus Mensch, Stier, Löwe und Adler zusammengesetzte gesichert. Jede dieser vier Gestalten repräsentirt eine Region der Schöpfung: 1) das Menschenangesicht den Menschengeist, 2) der Stierkopf mit den Stierfüßen das Thierreich, 3) der Adler die flinken Potenzen des Lichtes, Magnetismus, und das Lichtleben der Blumen, 4) der Löwe die Metalle.

Im vollkommenen Menschen sind diese Gebiete vereint und beziehen sich im betrachtenden Geiste auf Gott, wie der Cherub auf der Bundeslade sich nach der Mitte wendet, wo die symbolische Gegenwart Gottes ist.

Die vollkommene Hinwendung ist nur möglich durch Erkenntniß dieser 4 Regionen.

Diese Erkenntniß ist dem Menschen genommen und selbst im Christenthum nur einschließlich, nur in Christo, dem wahren Adam, gegeben (daher die Embleme der Cherubim bei den Evangelisten), vor der Schöpfung selbst aber steht eine Schranke, ein Hinderniß, das wir Finsterniß nennen, das aber, weil denn doch der ahnende Geist immer und immer wieder gelockt wird, sie zu durchschauen, mehr eine blendende Flamme genannt werden kann.

zur Aufhebung der Communion mit Gott ward, mußte die Abſtinenz von dieſem Genuſſe ein Ausdruck der Reue, ein Wunſch der Wiedervereinigung mit Gott ſeyn. Und wenn dieſe Abſtinenz äußerlich dargeſtellt und auf Gott bezogen war, ſo war das Hauptmoment der Urreligion ſeit dem Falle — das Begehren der Wiedervereinigung mit Gott, alſo die Bereitwilligkeit des Menſchen zur Aufnahme der Erlöſung — im Cultus dargeſtellt. Damit die Abſtinenz in einer Beziehung auf Gott ausgedrückt würde, mußte die Nahrung, die der Menſch hätte verzehren mögen, von einem außer der Menſchheit befindlichen Repräſentanten des Namens Gottes verzehrt werden. Dazu wurde das Feuer für beſonders geeignet befunden. Obwohl nun jede vom Feuer im Namen Gottes verzehrte Nahrung eine auf Gott bezogene Abſtinenz und ſomit eine ſichtbare Begierde der Wiedervereinigung mit Gott bildete, ſo war es doch beſonders geeignet, bei der Darſtellung dieſer Abſtinenz durch ceremoniell geordnetes Blutausgießen ſymboliſch zu bekennen, daß die Einigung mit Gott durch ſchwere, todeswürdige Schuld unterbrochen ſey, und daß die im Blute waltende Begierlichkeit den Tod verdiene.

Wenn daher das unblutige Opfer Kains von Gott verſchmäht wird, während das blutige Abels gnädige Aufnahme findet, ſo liegt der Grund wohl darin, daß jener die Schuld, die auf den wilden Strebungen der im Blute waltenden Seele ruhet, nicht anerkennen wollte. [6])

Bald aber fühlte er die wilde Macht des zürnend aufgeregten Blutes, indem er aus Neid und Stolz der Mörder ſeines Bruders wurde. Und ſo zeigt uns die heilige Schrift den andern Pol der aus dem Abfall hervorgehenden Folgen: der eine war ein Kundwerden der ungeordneten Hingebung in fleiſchlichen Lüſten geweſen; (— Sie ſchämten ſich ihrer Nacktheit —) jener Lüſte, die in ihrer fernern Entwicklung ſo grauſam mit

---

6) Das „Anſchauen“ des Opfers Abels geſchah ohne Zweifel durch ein Feuer, welches vom Himmel fiel, wie beim Opfer Abrahams (Geneſ. 15, 17.), Moſis, Manoahs, Salomo's u. ſ. w.

den Anfängen des menschlichen Lebens spielen sollten; der andere ist das zürnende Auffahren der blinden Gewalten der Eigensucht zur grausamen Beendigung des menschlichen Lebens.

Beide Extreme der Sünde haben einen gemeinsamen Ursprung, indem beide aus den Tiefen der im Blutleben waltenden Begierlichkeit hervorgehen, und beide kommen insofern an Einem Ziele zusammen, als sie auf gleiche Weise die Zerstörung des Ebenbildes Gottes suchen.

Aus der heiligen Schrift geht hervor, daß der Brudermord Kains nicht die letzte grobe Offenbarung der im Genusse der Erkenntnißfrucht gewonnenen Eindrücke und Wirkungen war; vielmehr deutet sie uns ein, freilich anfangs nur auf Kains Geschlecht beschränktes, Fortwuchern der ursprünglichen Sündenzerrüttung an. Die Verwüstung des Ebenbildes Gottes im Menschen mußte eine Verzerrung der Idee von Gott zur Folge haben, und wirklich berichtet die heilige Schrift, wenn auch nicht ganz deutlich, bald nach Kain die Entstehung des Götzendienstes, [7]) und später die Ausübung zauberischer Künste. [8])

---

7) Genes. 4, 26. אז הוחל לקרא בשם יהוה. Damals wurde profanirt (vgl. חול) die Aussprechung des Namens Gottes, das ist, er wurde auf Profanes angewendet.

Wenn aber auch die richtige Übersetzung ist: „Damals wurde die Verkündung (oder Anrufung) Gottes begonnen," so ist auch auf ein Vergessen desselben hingedeutet.

8) K. 6. Die Gotteskinder scheinen die Sethiten, die Adamskinder die Kainiten zu seyn. (בני אדם bekanntlich fast identisch mit עם הארץ.) Wenn bei dem Buchstaben zu beharren ist und unter Gotteskindern die bösen Engel, als ehemalige Gotteskinder, verstanden werden müssen, so ist an das Herbeirufen dämonischer Einflüsse bei der Ehe zu denken; nicht, als wenn die Geister wirklichen Umgang mit den בנות אדם gehabt hätten, sondern so, daß die durch Menschen vermittelten Anfänge des Lebens durch Magie inficirt wurden. (S. Mystik von Görres IV. Abthl. II. S. 421—460.)

Diese Erklärung liegt um so näher, als die aus solchen Verbindungen hervorgegangenen אנשי השם (mit dem Artikel השם nicht שם) als Inhaber des Namens κατ' ἐξοχήν, d. i. effektiver, zauberischer Namen zu fassen sind. (Vgl. בעלי השם Zauberer.)

Deutlicher noch redet sie von einer gänzlichen Ausartung der Fleischeslüste, indem sie sagt, alles Fleisch habe seinen Weg verdorben.[9]) Ungefähr anderthalbtausend Jahre nach der Schöpfung Adams riß diese Ausartung auch im Geschlechte Seths, das bisher den Namen der Gotteskinder verdient hatte, ein, und erreichte eine Allgemeinheit, welche auch eine allgemeine Strafe hervorrief.

§. 5.

Obwohl die heilige Schrift die Verbrechen vor der Fluth nicht ausführlich darstellt, so läßt sie uns doch erkennen, daß dieselben ungeheuer gewesen seyen, indem sie nicht nur sagt, alles Fleisch habe seinen Weg und damit die Erde verderbt, sondern auch, es habe Gott gereuet, den Menschen erschaffen zu haben. (Genes. 6, 6. 7. Vgl. 8, 21. 9, 11.)

Gott ist in sich unwandelbar; aber wenn er wandelbares creatürliches Wesen mit dem seinigen aus freiem Willen in Berührung kommen läßt, so erscheint er je nach den Veränderungen von diesem als wandelbar, und wenn die mit ihm in Beziehung gesetzten Wesen die ihnen zur Lebensbedingung gegebenen Gesetze ganz und gar übertreten (ihren Weg verderben), so verwandeln sie den Schöpferwillen in einen Willen der Zerstörung. Gründlicher Mißbrauch der Lebenskräfte der dem Menschen eigenen so wie der ihn umgebenden Natur (in Mord, Unmäßigkeit und Wollust) trägt das Todesurtheil in sich und bringt den Schöpfer gleichsam zur Reue über die Erschaffung des mißbrauchenden Wesens. Immer und überall ist dieß der Fall, aber nicht immer wird das Urtheil hier auf Erden vollstreckt. Die Vollstreckung der Todesstrafe ist eine Art Gewährschaft der

---

9) „Der Weg des Fleisches" ist alle Bewegung des Wachsens und der Vermehrung oder Verminderung des Fleisches; das Verderben des Weges des Fleisches ist ein unrechtmäßiges Essen (z. B. des Blutes, des Aases), unrechtmäßige Vermischungen. (Vgl. דרך ארץ im talmudischen Sprachgebrauch, z. B. nach der Erklärung von Cohen de Lara im כתר כהונה F. 40. K. 2. synonym mit תשמיש מטה.)

göttlichen Versöhnung, wenn sie irgend eine Reue weckt. Sie tritt nicht immer ein, wo es äußerlich gerecht wäre, wie der Erlöser bei dem Unglück in Siloa lehrt. (Luk. 13, 4.) Da kann denn nur eine geistige Buße sich der göttlichen Versöhnung versichern. Für eine solche geistige Buße war das Geschlecht der Sündfluth unzugänglich, der Geist Gottes stritt umsonst mit der riesenhaften Macht der Sinnlichkeit, und so war nichts natürlicher, als eine sinnliche Erweckung der Buße.[10]) Daher hat Gott eine große Überschwemmung, welche vielleicht schon in dem seit der Verödung des Paradieses von Gott geordneten Entwicklungsgang der Erde lag, nicht gehindert. Aber er sorgte dafür, daß die Menschheit früh genug von der Heimsuchung unterrichtet und zur Buße vorbereitet wurde. Hundertundzwanzig Jahre vor dem Eintritte der Catastrophe wurde schon die Kunde von derselben in göttlichem Auftrag durch den gerechtesten Mann jener Zeit unter den Menschen verbreitet und von diesem prophetischen Manne zu Bußermahnungen benützt.[11])

Die Frist, welche von den Zeitgenossen Noe's zur Vorbereitung auf ihren Armensündertod benützt werden sollte, mußte ihm dienen, um ein Schiff zu bauen, damit er und seine Familie sich rette.

---

10) Genes. 6, 3. לא ידון רוחי באדם לעולם.

11) Daß Noe gepredigt habe, setzt Christus voraus. (Matth. 24, 35 ff. I. Petr. 3, 20.) (ἀπειθήσασί ποτε. Wem?). Überdieß nennt der heilige Petrus den Noe den achten Herold der Gerechtigkeit. (2. Br. 2, 5.)

Wenn Enos der erste κήρυξ der Gerechtigkeit war (nach Genes. 4, 26.) und wenn jeder Erstgeborne bis auf Noe dieses heilige Geschäft fortführte, so ist dieser der achte Herold der Gerechtigkeit.

Von Henoch, dem fünften in dieser Reihe, ist es ohnehin kaum zweifelhaft, da er in seinem Tode, wenn man seinen Hinübergang von dieser Welt so nennen darf (Gen. 5, 18 f.), so außerordentlich bevorzugt war, und ihn die Sagen des Morgenlandes nächst Elias zu einem hochweisen Vertrauten Gottes machen. — Idris. — (S. Sirach 44, 16. Hebr. 11, 5. Brief Judä V. 14. προεφήτευσε δὲ καὶ .... ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ.)

Manche haben sich durch die vermeintlicher Weise ungeheure Kluft gestört, welche zwischen dem Ergehen der Familie Noe's, die denn doch keine ganz gerechte war, und zwischen dem der ganzen damaligen Menschheit Statt zu finden scheint. Diese Kluft ist aber in der That nicht so groß, als sie zu seyn scheint. Selbst Noe, der von der heiligen Schrift als gerecht bezeichnet wird, kam nach seinem Tode nicht zur Anschauung Gottes, sondern sein im Leben bekannter und thätig bezeugter Glaube brachte ihn nur in einen Zusammenhang mit der künftigen Erlösung. War in seiner Familie ein weniger Gerechter, der sich indeß doch der groben Verbrechen enthalten hatte, wodurch die Sündfluth herbeigeführt wurde, so konnte er mit allem Opferbringen nur so viel erreichen, daß er als ein nach Erlösung sich Sehnender unter die auf Christum harrenden Seelen aufgenommen wurde. War aber unter den Geretteten eine wahrhaft lasterhafte Seele, so konnte sie nur dadurch zur nämlichen Aussicht gelangen, daß sie ihre Sünde erkannte und den Tod als Buße hinnahm; widrigenfalls war ihr der Tod nichts anderes, als eine Pforte zur ewigen Verwerfung, wie den Unbußfertigen, die in den Wässern der Fluth umkamen. Dieser Tod im Wasser war aber für Solche, welche vorher zur Erkenntniß gekommen waren, insofern ein glücklicher Armensündertod, als er in alle Kreise ihrer Sinnlichkeit hinein jenen Schmerz der Reue legte, der sie befähigte, bußfertig auf die Ankunft des Erlösers zu harren. Ja selbst für solche, die nur in unbestimmten Ahnungen der Zukunft ohne deutliche Hoffnung eines Erlösers eine Reue über das Geschehene fühlten, war dieser Tod geistig nicht härter, als der natürliche Tod der Gerechten des alten Bundes, indem auch sie im Zusammenhang mit der Erlösung standen; nur daß ihre Seele noch in der Unterwelt eine Belehrung von Christo empfangen mußte, ehe sie der Erlösung theilhaftig werden konnte. (*Ἐν ᾧ [πνεύματι] καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε.* 1. Petr. 3, 19 f.) Daß viele von den Zeitgenossen Noes selig wurden, sagt Christus indirekt bei Matth. 24, 35 ff., und die Juden schließen irriger Weise das ganze Geschlecht der Sündfluth aus der ewigen Seligkeit aus. (Mischnah, Sanhedrin c. XI. §. 3. Surenhus. S. 266. tom. IV.)

Die Rettung Noes durch die Arche war also eine gratia gratis data, indem sie eben so gut ein Mittel zur Seligmachung Anderer war, wie für Noe und seine Familie. Insofern die Arche die Vorbedingungen der Menschwerdung des Erlösers in sich trug, war sie eben so für die Bußfertigen unter den in der Fluth Ertrunkenen, wie für Noe und seine Familie gebaut. (S. Sapient. X. 4. *Καταχλυζομένην γῆν πάλιν διέσωσε Σοφία δι' εὐτελοῦς ξύλου τὸν δίκαιον κυβερνήσασα.*)

§. 6.

Das Schiff, durch welches die Menschheit nicht bloß insofern erhalten wurde, als aus der Familie Noes sich die Erde von neuem bevölkerte, sondern vorzüglich insofern darin die Grundlage zur Menschwerdung des ewigen Wortes enthalten war, stellte in seinen Dimensionen die Proportion eines liegenden menschlichen Leibes dar, [12]) als sollte es zweifelhaft seyn, ob die Bahre des alten oder die Wiege des neuen Menschen auf den Gewässern schwimme. Dasselbe mußte acht Personen und einer großen Anzahl von Thieren sammt dem gehörigen Speisevorrath zum Aufenthalte dienen. Vom reinen Vieh sollten je 7, von dem unreinen je 2 Paare; von den Vögeln je 7 und von den kriechenden Thieren je 2 Paare aufgenommen werden. Natürlich durften bloß die Gattungen, nicht aber alle Species bewahrt werden; vielleicht hatten sich noch wenige Species gebildet. [13])

Als diese Vorbereitungen im Reinen waren, „brachen alle Quellen des großen Abgrundes auf und die Schleußen des Himmels öffneten sich, und es war ein Gußregen über der Erde 40 Tage und 40 Nächte ... und die Wasser mehrten sich und hoben die Arche auf und sie war erhöht über dem Boden.

---

12) S. die Zeichnung in Ariae Montani Exemplar, sive de sacris fabricis liber Antwerp. 1572 vorletztes Blatt. Dazu S. 7. col. 1. Latitudo fuit quinquaginta cubitorum. Altitudo ad rectos angulos quadrata fuit cubitorum triginta: ita ut sextuplo longior esset quam pro latitudinis modo; decuplum autem longitudo altitudinem superaret. Haec autem hominis in terra jacentis et mortui secundum longum, latum et altum observata mensurarum ratio est. Die Arche war ein Mikrokosmus.

13) Wie sich Noe der Thiere bemächtigt habe? Er hatte über hundert Jahre Zeit, und wenn wir von den Psyllen Schlangen leiten sehen nach Belieben, so ist ein theilweises Wiederkehren der ursprünglichen Herrschaft über die Thiere bei Noe gewiß nicht monströs. Übrigens sind ohne Zweifel so viel als möglich junge Thiere, bei Vögeln großentheils Eier und bei den Säugethieren nur Repräsentanten der Gattungen, nicht der Species gewählt worden.

Und die Wasser wurden mächtig und wuchsen gar sehr über der Erde und es wurden all die höchsten Berge bedeckt, welche unter dem ganzen Himmel sind.“ [14])

Die ganze Dauer der Fluth (oder des Aufenthaltes Noe's in der Arche) war 1 Jahr und 1 Monat (384 Tage, also dem Aufenthalte Israels am Sinai gleich).

§. 7.

Hatten die Zeitgenossen Noe's ihr Leben opfern müssen, um im besten Falle für die Theilnahme einer künftigen Erlösung sichtbar in das Andenken der göttlichen Barmherzigkeit eingezeichnet zu seyn, so war es billig, daß Noe im Namen aller Geretteten sich durch einen symbolischen Tod, durch den Tod seiner Opferthiere in dasselbe Andenken einschreibe.

Er brachte vor Allem ein Brandopfer dar, sprach also sogleich nach der Fluth aus, daß auch er und die Seinigen unter der Gewalt einer Begierlichkeit stehen, die in sich den Keim einer Todesschuld trage und nur durch eine mit Gott vereinte, auf Gott bezogene Abstinenz beseitigt werden könne.

Und so war er würdig, das Gesetz der neuen Institution des Menschengeschlechtes zu erhalten. In dem Verkehre Gottes mit ihm lag von selbst eine neue Erweckung der alten Gottesidee und die Erinnerung an Gott. Der Gehorsam gegen Gott war in den größtentheils ceremoniellen Verfügungen, die uns das Buch der Genesis als Erweiterung der Offenbarung unter Noe berichtet, eingeschlossen, wenn auch an denselben ein Streben, die äußere Entwicklung der Sündenfolgen zu hemmen, am meisten hervortritt.

Die wohlgefällige Aufnahme des Opfers Noes (Gen. 8, 21.) von Seite Gottes war eine neue Anerkennung dieser

---

14) Die Überschwemmung war nicht auf Ein Land beschränkt, sondern allgemein in ihrer Ausdehnung (Genes. 7, 19. S. indeß Act. ἦσαν δὲ ἐν ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες ἰουδαῖοι ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν.), und alles Lebendige, was nicht in der Arche war, kam um. (Genes. 7, 21. 23. וישאר אך נח. Vgl. 1. Petr. 3, 20. 2. Petr. 2, 5.)

Haupthandlung des Cultus. Liegt aber dem Opfer ein Bewußtseyn von einer durch Naturgenuß eingetretenen Trennung von Gott und ein Streben, durch Abstinenz zur Aufhebung derselben beizutragen, zu Grunde, so schließt sich an das Opfer sehr natürlich das Gesetz über die Enthaltsamkeit hinsichtlich gewisser Speisen an, welches Noe und den Seinigen gegeben wird. Während sich indeß bei der Abstinenz im Opfer noch kein Lohn zeigt, sondern nur eine symbolische Hinweisung auf das verklärende Ziel des enthaltsamen Opfer-Gehorsames sich in der geistigen Verklärung des vom Feuer verzehrten Thieres u. s. w. findet; bietet die Enthaltsamkeit von unreinen Speisen Aussicht auf eine wirkliche, nicht bloß geistige Klärung des Leibes, indem die verbotenen Speisen Verwesung und Gährung, also Momente der in die Natur eingetretenen Sündenzerrüttung an sich tragen.

Indem solcher Segen der Reinigung und Beruhigung des Blutes auf die Beobachtung des Speisegesetzes gelegt wurde, so war ein geschärftes Verbot des Mordes um so eher zu erwarten, sowie eine Verpönung der Ausschweifungen unreiner Sinnenlust, welche nach der jüdischen Überlieferung ebenfalls zu den noachischen Gesetzen gehört. [15])

---

15) Die Synagoge zählt 7 noachische Gebote; wer sie hält, kann friedlich unter den Israeliten geduldet werden, wie die προσήλυτοι oder גרים, welche vor den Thoren des israelitischen Lagers in der Wüste wohnten. Man hieß solche Proselyten daher Kinder Noes oder Proselyten des Thores. Die sieben Gebote, von denen einige auch durch das Apostel-Concilium von Jerusalem wieder aufgenommen wurden, sind folgende:

Noachisch.		Actus Apostol. XV.
1. עבודה זו	Kein Götzendienst.	εἰδώλων
2. אבר מן החי	Kein Blut essen.	αἵματος
3. שפיכות דמי	Kein Todtschlag.	. . . . .
4. (נבלות)	Kein Ersticktes essen.	πνικτοῦ
5. גלוי עריות	Keine unrechtmäßige Ehe.	τῆς πορνείας
6. גזל	Kein Raub.	. . . . .
7. דינין	Keine Empörung gegen die Obrigkeit.	. . . . .

§. 8.

In der Aussicht auf die Beobachtung dieser Verfügungen konnte dem Menschengeschlecht von neuem die Kraft der Vermehrung bestätiget und gesegnet werden, welche durch die von der Fluth bedeckten Greuel verwirkt worden war. Dreimal wird den Menschen und (um ihretwillen) den Thieren der Segen ertheilt: „Reget euch auf Erden und seyd fruchtbar und mehret euch." (Genes. 8, 17 u. s. w.)

Auch die Erde wurde wieder gesegnet, daß sie im Dienste des Menschen Nahrung und Lust spende in schöner Ordnung. Damit aber nimmermehr vergessen würde, daß solcher Segen an die Haltung des göttlichen Gesetzes geknüpft sey, so wurde der Regenbogen am Himmel zum Zeichen der Erinnerung an Gottes Bund mit Noe gemacht.

Seine sieben Farben konnten an die sieben Gebote, die insgesammt Ausflüsse desselben himmlischen Lichtes waren, erinnern. Er war aber auch das Sinnbild eines geistigen Waffenstillstandes, indem bei seiner Erscheinung die Trübung der Atmosphäre zwar nicht ganz entfernt, aber doch zur rechten Ausscheidung gebracht ist. Dieser geistige Waffenstillstand war der Habitus der alten patriarchalischen Religion; wenn im farbigen Regenbogen weder pures Licht, noch pure Finsterniß sich zeigt, so war auch der religiöse Zustand jener Zeit weder ein erkenntniß-, glaubens- und verdienstloser, noch ein wahrhaft erleuchteter und geheiligter. So ist also der Regenbogen das Abbild jener Zeit, die im Verhältniß zum Sturme der Sündfluth Ruhe, aber doch im Vergleich zur Vollkommenheit noch Vorbereitung, Durchgang war. Er appellirte an die Erscheinung des vollen Friedens, an den „Aufgang aus der Höhe" (Luk. 1, 78.), und zwar um so mehr, da jene Seite des noachischen Bundes, welche der Mensch zu halten hatte, vom bei weitem größern Theile der Menschheit nicht gehalten wurde. Wenn Gott dennoch seine Zusagen hielt und das Friedenszeichen bestehen ließ, so mußte es wohl eine prophetische Verkündung einer höhern Erfüllung dieses Bundes in sich schließen.

Nur Nr. 2. 3 und 4. sind ausdrücklich bei Noe genannt. C. IX. 4. 5. 6. Cf. Sanhedr. 56. c. a., wo aber statt Nr. 4. steht בֹּרֵ֫ה השם | Blasphemie.

§. 9.

Noe erscheint als Prophet und Priester. Durch ihn giebt Gott der aus der Fluth aufgetauchten Welt das erneuerte und erweiterte Gesetz an den Höhen des Ararat, wie später durch Moses am Sinai. Leider mußte er seine priesterliche Würde und Macht dazu gebrauchen, ein Glied seiner Familie zu excommuniciren und der Strafe Gottes anheim zu geben, indem in Cham sich die finstern Keime jener alten wollüstigen Frechheit offenbarten, welche von der Fluth hätten ewig begraben werden sollen.

Auf die Sünde Chams, die in ungehorsamem Vorwitz der Lüsternheit bestand, und auf den Fluch des Vaters hin sehen wir fortan in dem schwarzen Geschlecht neben grausamer Wollust besonders die Künste der Zauberei heimisch, die größtentheils darauf hinauskommen, den lüsternen Vorwitz zu befriedigen, welcher die innern Geheimnisse des Naturlebens gegen Gottes Verbot (Levit. 20, 27.) schauen möchte. Aber auch Japhets Geschlecht wich bald von den heiligen Satzungen ab, welche am Ararat theils erneuert, theils gegeben worden waren. Ja auch der Stamm Sems wurde in das herrschsüchtige, fleischlich gesinnte Treiben der Enkel Chams hineingezogen und verlor die Reinheit des Glaubens, wie der Sitten. Die heilige Urkunde wendet sich mit dem wehmuthsvollen Segen Noes über Sem und Japhet von der Geschichte all' der Stämme weg, die aus den drei Söhnen Noe's hervorgegangen sind. Sie deutet nur mit kurzen Worten an, in welchen Hauptarmen sich die drei Ströme der Völker über die Erde ergossen, und die Erde überschwemmt haben mit Ungerechtigkeit und Finsterniß, um das Rettungsschiff der abrahamischen Offenbarung über diesen Gewässern hinfahren und einst den Segen aller Nationen daraus hervorgehen zu lassen.

1) Die in Genes. Kap. 10. aufgeführten Stämme sind nicht mit gleicher Ausführlichkeit behandelt; die mit den alten Israeliten am meisten in Berührung kommenden sind viel mehr in's Einzelne verfolgt, als die fernern; wären die Japhetiten eben so im Detail dargestellt, wie die in

der Nähe von Palästina wohnenden Semiten, so hätten gewiß unter Magog Dutzende von Völkerschaften aufgeführt werden müssen. —

2) Da von Gomer, Jawan, Kusch, Canaan, Joktan und Aram Söhne als Stammväter von besondern Völkern aufgeführt werden, so fragt sich, ob die genannten: Gomer ꝛc. noch außerdem als Gründer von Völkern zu fassen seyen. Das Vorkommen von Kimmeriern, Joniern, Kuschiten, Canaaniten und Aramäern neben Sabäern, Sidoniern u. s. w. räth dazu, die angeführten Namen Gomer ꝛc. als Namen besonderer Völker zu fassen und die Zählung der Juden, welche 70 Völker (s. Deuteron. 32, 8. Genes. 46, 27., wogegen zu vergleichen Apostelg. 7, 14.) rechnen (Juchasin bei Bochart Phaleg I. S. 352. ed. 1681. in 4to. rechnet 72), setzt ebenfalls voraus, daß Gomer eigens gezählt wird. Übrigens ist es unwahrscheinlich, daß nach der Intention der Urkunde in der Reihe der Semiten Arpharad, Schelach, Eber und Phaleg vier Völker repräsentiren sollen, vielmehr scheint Arpa-chsad für die Chaldäer und Eber für den Stamm, aus welchem Abraham in Mesopotamien hervorgieng, zu stehen (s. Ewald, Gesch. Israels I. S. 337.), und Schelach scheint nur wegen des Übergangs auf Eber und Peleg als Brücke zu Abraham dazustehen.

3) Die Namen sind nicht lauter Personennamen, sondern zum Theil auch Collektiv-Bezeichnungen, wie aus V. 13. 14. und 16—18. hervorgeht.

Japhetiten. 14 Völker.

I. Gomer Cimmerii, *Κιμμέριοι*. Ursprünglich am schwarzen Meere.
   Aschkenas Urgermannen in der Gegend Armeniens.
   Askannas fskrt. „dauerhaft."
   Riphat unbestimmbar. (Slaven?)
   Thogarmah Armenien. Haus Thorgom.
II. Magog. Mogolen. „Vom kasp. Meere bis Indien." Hieron.
III. Madaj Medien. Madja fskrt. „Mitte."
IV. Jawan. Griechen *Ἴωνες Ἰάονες*.
   Elischah *Ἕλληνες*.
   Tarschisch die griechischen Seekolonien.
   Kittim Cypern (Macedonien).
   Dodanim (Dorier? דורנים) Dodanieh nach Alwardi (Mspt. Mon.) zwischen dem kaspischen und schwarzen Meere.
V. Thubal *Τιβαρηνοί*.
VI. Meschech *Μόσχοι?*
VII. Thiras (Türken?)

Chamiten. 30 Völker.

I. Kusch Äthiopen im südöstlichen Arabien und am obern Nil.
Seba Meroë.
Chawilah skrt. bhilla die ursprünglichen Einwohner Indiens. (Bohlen altes Indien I. S. 45.)
Ragmah?
Scheba Sabäer im südlichen Arabien.
Dedan Insel Daden im persischen Meerbusen.
Sabtecha Targum. זנגאי Zingitani.

II. Mizraim.
Ludim } afrikanische Völker.
Ananim }
Lehabim Libyer.
Naftuchim am sirbon. See?
Patrusim Pathuros Oberegypten.
Casluchim Colchier. S. Herod. II. 104.
Philistim Pelasger.
Caphthorim Cretenser.

III. Phut Mauren?

IV. Canaan mit den untergeordneten Stämmen.
1. Sidonier. 2. Chetiter. 3. Jebusiter. 4. Emoriter. 5. Gergesiter. 6. Cheviter. 7. Arkiter. 8. Siniter. 9. Arvaditer. 10. Zemariter. 11. Chamathäer.

Semiten. 26 Völker.

I. Elam.

II. Aschur. (Nineve, Rechoboth, Chalach, Resen.)

III. Arpachschad, dessen Sohn Schelach, dessen Sohn Eber, dessen Sohn Peleg und Joktan, welchen 13 arabische Stämme angehören.

IV. Lud Lydier in Kleinasien, zu denen auch die Carier und Mysier gehören.

V. Aram.
Uz Ausitis; Chul Coelesyria; Gether unbestimmbar; Masch, Masii montes nördlich von Edessa.

§. 10.

Zur weitern (abrahamischen) Entfaltung der göttlichen Offenbarung bildete die nächste Veranlassung eine auf Zerstörung der heiligen Religionsüberlieferung ausgehende Völkervereinigung in Mesopotamien. Im Nord- und Westgebiete des Landes zwischen Euphrat und Tigris hatten sich semitische, östlich vom Tigris japhetitische und gegen die Mündung der vereinigten Flüsse hin chamitische Stämme niedergelassen. Als wollten sie in der

Macht der eigenen Hand größere Hülfe suchen, denn in der Hülfe Gottes, die im Regenbogen so freundlich winkte, fiengen sie an, einen Riesenbau anzulegen, welcher gleichsam die Hülfe des Himmels überflüssig machen sollte. [16]) Der Gebrauch einer und derselben Sprache unterstützte die Gemeinschaftlichkeit des Unternehmens. Weil dieses aber ein eigensüchtiges war, so strafte es sich damit, daß jeder Stamm seine Worte nach seinem eigenen Maaß und Willen zu bauen für gut fand, und Gott bestärkte diese Sprachzersplitterung, weil die Sprache nimmer Einheit lügen sollte, wo doch in der That Zersplitterung war, und wohl auch um das stolze Unternehmen zu vernichten. [17]) Aus den Trümmern der zerstörten Einheit scheinen sich kleinere Gemeinschaften mit gleicher Tendenz erhoben zu haben. An die Spitze der bedeutendern unter sich zerfallenen Thurmbauer stellte sich Nimrod, ein Enkel Chams, der wohl auch schon beim Thurmbau selbst Einfluß geübt hatte. „Er fieng an, ein Starker (גבור) zu seyn auf Erden. Er war ein Held der Jagd vor dem Angesichte des Ewigen, so daß es Sprüchwort wurde: Wie Nimrod ein Held der Jagd vor dem Ewigen. Der Anfang seiner Herrschaft war Babel und Erech und Akkad (אכד) und Calneh im Lande Sinear."

Indem nach Babel auch Erech, d. i. Edessa, im Norden Mesopotamiens als Theil seiner Herrschaft genannt wird, deutet die Schrift an, daß er in das Gebiet der Semiten erobernd eingegriffen habe. Daß seine Herrschaft drückend gewesen sey, erhellt wohl daraus, daß der Semite Assur sich bewogen fand, aus dem Innern Mesopotamiens aufzubrechen und sich östlich am obern Tigris niederzulassen, wo er die berühmte Stadt Nineveh gründete. [18])

---

16) נעשה לנו שם. Genes. 11, 4.

17) Als linguistischen Beweis der Sprachverwirrung kann man weniger die Verwechselung von einzelnen Vokabeln (tre semit. 2, indogerm. 3; lahm arab. Fleisch, hebr. Brod u. dgl.) hinweisen, als auf die von Wiseman (Zusammenhang S. 787.) gut betrachteten Bildungssysteme.

18) Genes. 10, 11. יצא vgl. arab. חרג sc. مُتَاعَة sich empören.

Diese Regierung scheint besonders dadurch verderblich geworden zu seyn, daß Nimrod nach einem lügenhaften Götter-systeme für sich als für eine Art von Inkarnation des Jupiter oder Orion göttliche Verehrung begehrte. [19]) Die Tradition, welche hierin die Nachricht der Bibel ergänzt, stellt Nimrod als einen tyrannischen Beförderer des in Mesopotamien herrschenden Sternen- und Heroencultes dar. [20])

Jedenfalls erlitten die Verehrer des wahren Gottes Verfolgung und wenige hielten in der Heimsuchung aus. Sem lebte zwar noch, aber wenigstens nach der Tradition, in priesterlicher Zurückgezogenheit, [21]) ohne Einfluß auf die Richtung des Zeitgeistes. Ja nicht einmal seine Nachkommenschaft in gerader Linie erwehrte sich der Macht des Naturcultes, der damals sich mit unaufhaltsamer Schnelle verbreitet zu haben scheint. [22]) Namentlich wendete sich Tharah, ein Enkel Sems im achten Gliede, in der chaldäischen Stadt Ur wohnhaft, diesem Götzendienste zu, und schien somit unwürdig, ein Glied in der Kette der patriarchalischen Tradition zu seyn. [23]). Aber die Vorsehung zerschnitt die äußern Bande, die ihn an den Götzendienst anschloßen, um an seinen Sohn, den erwählten Abram, den Faden einer immer weiter zu entwickelnden Offenbarung anzuknüpfen. Die Erwählung Abrams war ohne Zweifel im Zusammenhang mit seinen jugendlichen Verdiensten um die Wahrheit, wenigstens ist es alte jüdische Überlieferung, daß er im freien Gebrauch seiner von Gott verliehenen Verstandeskräfte die Nichtigkeit des Naturcultes einsah, und sich nach der gewonnenen Überzeugung ohne Scheu einer Drohung richtete. [24]). Wenn wir solche Übungen in seiner Jugend

---

19) S. Gesen. thesaur. s. v. כסיל.

20) S. Breschith rabba f. 34. c. 3. 4. Bei Eisenmenger I. S. 490.

21) Die jüdische Tradition läßt ihn identisch seyn mit Melchisedek.

22) Die Züge des Dionysos.

23) Josue 24, 2. „Jenseits des Euphrats wohnten eure Väter einstmals, Tharah, Abrahams und Nachors Vater, und sie dienten fremden Göttern."

24) Sieh die in Amerk. 20. angeführte Stelle, deren Inhalt in den Koran übergegangen ist.

voraussetzen dürfen, so kommt uns die Verfügung der Vorsehung, daß er aus der Nähe trotziger Übermacht des Heidenthums wegziehen und Vater der Gläubigen werden solle, nicht überraschend vor. [25]).

§. 11.

Durch dieses von Gott ausgehende Werk der Ausscheidung [26]) Abrams war der Grund zu einem großen Fortschritte der göttlichen Offenbarung gelegt. Es sollte immer klarer werden, daß ein bestimmtes Geschlecht 1) Bewahrer der Gotteserkenntniß und 2) Träger eines zunächst fleischlichen, am Ende aber geistigen und fleischlichen, für alle des Glaubens fähigen Menschen der Erde bestimmten Segens seyn müsse. Abram hatte bereits sich als einen der Aufopferung und des Gehorsams fähigen Bewahrer des Glaubens an Gott bewiesen, und hatte sich somit disponirt, der erste Stammhalter jenes Segens zu werden, der nach dem Urevangelium von dem Saamen des Weibes zu erwarten war.

§. 12.

Alles, was die heilige Geschichte von Abram erzählt, geht darauf hinaus, die Erfüllung des genannten Doppelberufes zu zeigen. Zahlreiche Prüfungen mußten seinen Gehorsam gegen Gott bestärken; ebenso zahlreiche Erscheinungen Gottes lohnten dann diesen Gehorsam mit einer Sicherheit im Glauben, mit Erweiterung der religiösen Erkenntniß und mit seliger Belebung der Hoffnung auf das kommende Heil und, in näherer Zukunft, auf die hohe Würde und Macht eines erwählten Volkes, das aus Abrams Schooß hervorgehen sollte. Die Begründung

---

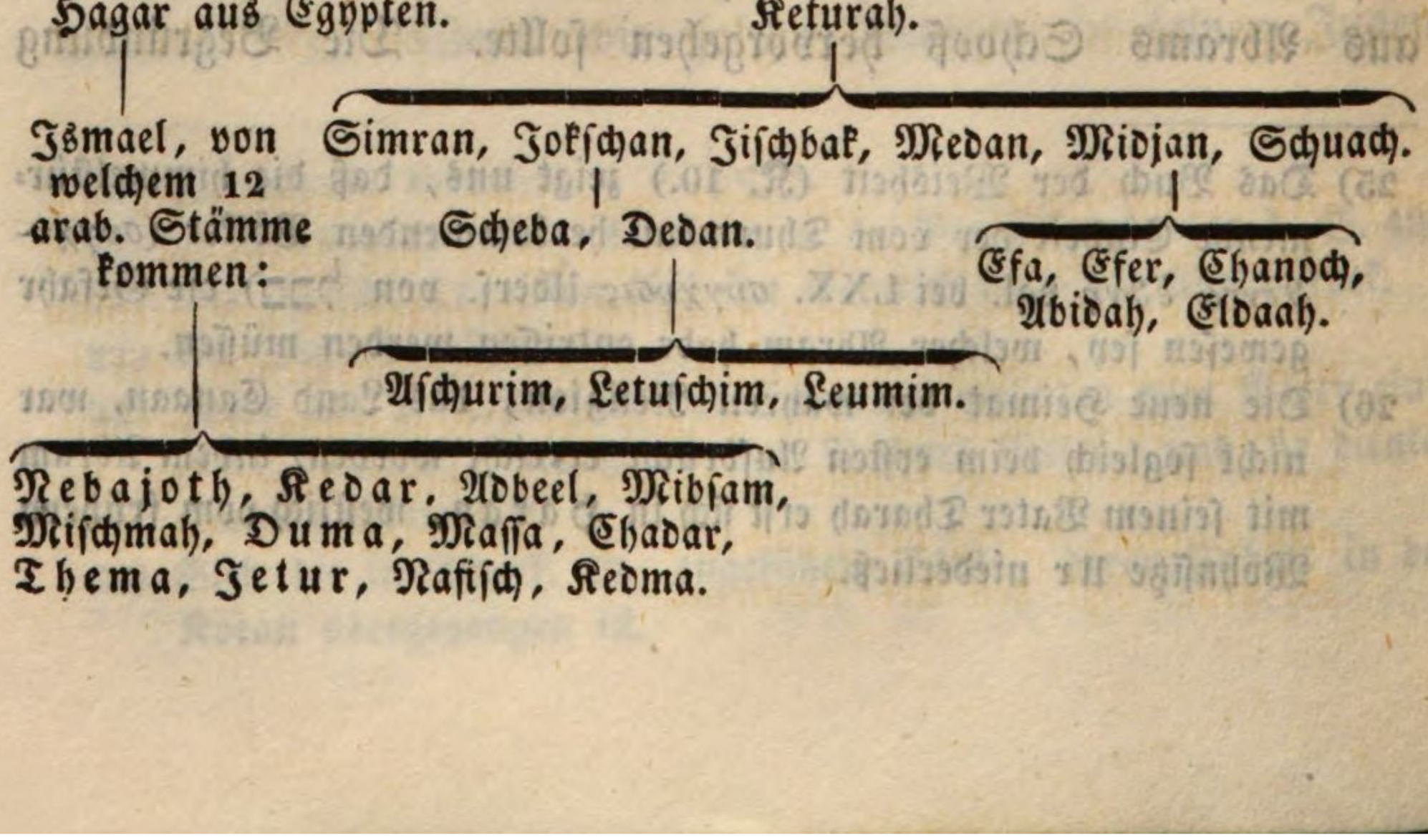
25) Das Buch der Weisheit (K. 10.) zeigt uns, daß die himmelstürmende Einheit der vom Thurmbau herkommenden Völker (συγχυθέντα ἔθνη vgl. bei LXX. σύγχυσις Übers. von בבל) die Gefahr gewesen sey, welcher Abram habe entrissen werden müssen.

26) Die neue Heimat der wahren Religion, das Land Canaan, war nicht sogleich beim ersten Aufbruche erreicht worden, indem Abram mit seinem Vater Tharah erst sich in Haran, westlich vom frühern Wohnsitze Ur niederließ.

dieser Hoffnung war die wichtigste Seite der Offenbarung an Abram. „Es sollten durch seinen Saamen alle Völker gesegnet werden," das war die wiederholte göttliche Verheißung, welche die ganze Würde Abrams ausmacht. Damit aber dieser Segen als pure That Gottes erscheine, erhielt Abram erst im hohen Alter, als menschlicher Weise keine Nachkommenschaft mehr von ihm und seiner Frau zu erwarten war, den Sohn der Verheissung. Und damit bis zum wirklichen Eintritte des höhern verheißenen Segens in steter, lebendiger Erinnerung bliebe, daß nur in Folge göttlicher Einwirkung solche Erwartung auf dem Geschlechte Abrams liege, und daß der Segen selbst nur aus einer Abtödtung der sinnlichen Lust hervorgehen könne, wurde als Zeichen der Auserwählung, als Zeichen des Bundes die Beschneidung geboten.

1) Die förmliche Ertheilung des Berufes Abrams, Stammvater einer ausgezeichneten Nation und insbesondere Stammvater dessen zu seyn, der nach alter Verheißung der Schlange den Kopf zertreten würde, war in Verbindung mit der Veränderung des Namens Abram in den Namen Abraham, wie denn überhaupt bei der Mittheilung eines neuen Berufes auch ein neuer bezeichnender Name gegeben zu werden pflegte. Abraham heißt nämlich nach der Erklärung der heiligen Schrift selbst: „Vater einer Völkermenge" (Genes. 17, 5.); Abram dagegen: „Ein Starker". Nachdem er in Palästina bei Sichem, bei Bethel, dann vorzüglich bei Mamre (Hebron) und weiter südlich in Beerseba gewohnt, auch Egypten und Gerar besucht hatte, starb er bei Hebron im 175sten Jahre seines Alters.

2) Abraham hatte außer Sarah noch zwei Frauen, von denen er folgende 7 Kinder erhielt:



3) Abraham hatte zwei Brüder, Nahor und Haran; der Sohn des Letztern, Lot, zog mit Abraham nach Palästina und wurde auf die Genes. 19, 30. erzählte Weise Stammvater der Moabiter und Ammoniter. Außerdem hatte er noch eine Halbschwester Sarah, welche von einer andern Frau Tharah's stammte, als Abraham. Diese heirathete er, und konnte sie ebenso gut seine Schwester, wie seine Frau nennen. Genes. 12, 13. 20, 12. (In Egypten und Gerar.) Bei dem letzteren Verführungsversuch war sie allerdings 90 Jahre alt, aber, wie es scheint, wie verjüngt, indem sie eben das Kind der Verheißung, Isaak, unter dem Herzen trug. Genes. 20, 1—3.

Sie hieß zuerst שָׂרַי (meine Fürstin?), später Genes. 17, 15.) שָׂרָה Fürstin schlechtweg, indem sie von nun an eine universelle Bedeutung erhielt.

4) Die Zerstörung von Sodoma und Gomorrha hat dieselbe Beziehung zum „Bunde" Gottes, wie die Beschneidung: es sollte an diesem Beispiel des göttlichen Abscheues gegen die Unzucht der Eifer sittsamer Bewachung der Generationskräfte wachsen, die nur in der Beziehung auf ein heiliges Ziel thätig seyn durften.

§. 13.

Was Gott in dem reichen Leben Abrahams niedergelegt hatte, das mußte in der stillen Zurückgezogenheit Isaaks sich befestigen, um in dessen Sohn Jakob zu weiterer Entfaltung zu erblühen. [27])

Auch in Isaaks Familie mußte eine neue Ausscheidung geschehen, um den reinen Stamm zu gewinnen, aus dem der oft verheißene Segen der Völker hervorgehen sollte. Diese Ausscheidung war zwar das Werk göttlicher Vorbestimmung, aber auch menschlicher Thätigkeit. Jakob, der schon bei der

---

27) Der Name Isaak, d. i. „er lacht, man lacht," bezeichnet die Anfänge der Geschichte Israels als Gegenstand des Glaubens, als Erscheinungen, die dem pur natürlichen Verständniß unbegreiflich und zugleich kleinlich vorkommen. Dieser Fleischesmensch, der in Nimrod personificirt ist, und welcher der Offenbarung in verschiedener Weise immer feindlich entgegensteht, führt daher den Namen Zohhak צוהאק der „Lacher". S. Herbelot s. v. Dhohak. S. 273. Vgl. den Art. Nemrod.

Geburt seinen Zwillingsbruder Esau an der Ferse gehalten hatte, gewann demselben durch kluge Selbstbeherrschung und Wachsamkeit den Vorrang der Erstgeburt und den Segen des Vaters ab, und wenn hiedurch die allen Menschen beliebten Gesetze der Offenheit und Uneigennützigkeit gleichsam überlistet waren, so büßte er in harten Entbehrungen eines vieljährigen Exiles. [28]) Und da er in der That würdiger war, als sein Bruder, der unmöglich der Verwalter der patriarchalischen Religionsgeheimnisse werden konnte, so erwarb er sich auch die göttliche Bestätigung des scheinbar nur durch menschliche Klugheit erworbenen Vorranges.

Die Himmelsleiter bei Bethel und mehr noch der geheimnißvolle Kampf mit dem Engel am Jabbok sind hinlängliche Zeichen der göttlichen Approbation. [29]) Jakob hat den Segen des Vaters durch List und den des Himmels durch Mühen errungen.

So wurde er würdig, den doppelten Segen der Verheissung, der auf Abrahams erwähltem Geschlechte ruhte, weiter zu führen; er wurde Stammvater des Volkes der Offenbarung und Stammvater dessen, durch den alle Völker sollten gesegnet werden. Um aber Zeugniß zu geben, daß dieser Segen der Abstammung ein Segen des Fleisches in Entsagung und Schmerz und Arbeit sey, mußte er sich einem harten Dienste unterziehen,

---

28) Wenn die Ökonomie Gottes die nun einmal vorhandene Verkehrtheit des „Geistes der Lüge" (I. Kön. 22, 22.) nicht zu benützen verschmäht, wo es gilt, lügenhafte Bewegungen des verkehrten menschlichen Willens zu strafen, so kann es uns um so weniger befremden, daß die List Jakobs von Gott zur Vollführung des Planes der Auserwählung von Bewahrern der Offenbarung gebraucht wurde. Jedenfalls ist diese List und ihr Erfolg von Seite der verdienten Ausschließung Esaus nicht bös gewesen.

29) Israel erringt das ihm durch Gnade und Vorbestimmung zugewiesene Besitzthum der göttlichen Segnung durch einen Kampf, zu dem sich Gott freiwillig in einer dem Menschen entsprechenden Gestalt herabläßt. „Israel" heißt: „Er besiegt Gott". (Genes. 35, 10. Vgl. 32, 29. 12, 4. und Sapientia 10, 12. *ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν αὐτῷ.*)

bis er eine Ehe eingehen konnte; und als er die Ehe erreicht hatte, sah er sich mit einem Weibe vermählt, zu welchem ihn nicht die Liebe geführt hatte. Als er aber nach schweren Mühen jene erhalten hatte, die er liebte, konnte sie ihm lange keine Kinder geben, und starb in Schmerzen, als sie ihm den zweiten Sohn gebar. [30]) Seine Liebe zu Rachel hieß ihn den ältern Sohn derselben, Joseph, mehr lieben, als alle übrigen Kinder, und der Himmel schien diese Bevorzugung zu bestätigen. Als Ruben die Erstgeburt durch sein Verbrechen beim Thurme Eder verloren hatte (Genes. 49, 4—7.), trat Joseph an seine Stelle, [31]) und es schien, daß seine Familie unter allen Kindern Jakobs den ersten Rang einnehmen sollte.

Die Leiden seiner Jugend, der ungerechte Haß seiner Brüder, sein Verkauf an die Araber und von diesen an Potiphar schien die Schmerzensprobe zu seyn, durch welche er vorbereitet werden sollte, näherer Stammvater des ersehnten Segens zu werden. Aber diesen Beruf wollte Gott nicht auf ihn legen, ohne Zweifel, weil in seinem Blute, unabhängig von seinem eigenen reinen Willen, die Sinnlichkeit vorherrschte, welche Jakob zu Rachel hingezogen hatte. Er hatte bloß den Beruf, Nährvater der Synagoge zu seyn, und wurde daher, von der Vorsehung aus dem Kreise der Söhne Jakobs herausgehoben und über das ganze Geschlecht gestellt; [32]) sein Sohn Ephraim trat statt seiner als Sohn Jakobs ein.

Weil auf Israels Bestand und Heil der Bestand der ganzen Menschheit gegründet war, so stellt sich der Nährvater Israels als Nährvater der Welt dar. [33]) Auf Josephs

---

30) In dem Verhältniß Jakobs zu Leah und in der Unfruchtbarkeit der sinnlich geliebten Rachel ist derselbe Gedanke ausgesprochen, welcher der Beschneidung zu Grunde liegt: daß die gottgefällige Erzielung einer Nachkommenschaft in Gemäßheit des alten Bundes von der Kreuzigung der Sinnlichkeit unzertrennlich sey.

31) I. Chronik. 5, 1. Vgl. Genes. 49, 22. und in Betreff Rubens Genes. 49, 3. 4. 33, 6.

32) רעה אבן ישראל (Genes. 49, 24.) Sonne und Mond und 11 Sterne neigen sich vor ihm. (Genes. 37, 9.)

33) צפנת פענח (Genes. 41, 45.) servator mundi.

Armen wächst das erwählte Geschlecht Abrahams zum Volke heran.

K. III. Heimat der Offenbarung.

§. 1.

Joseph hat die Familie Israels aus Canaan nach Egypten geführt, und Josue aus dem Geschlechte Josephs führte das Volk Israel in's Land Canaan ein. [1]) Die Aufgabe des Nachfolgers Mosis bestand nämlich darin, daß er das gelobte Land erstritt, und daß er es unter die einzelnen Stämme austheilte.

Der große Kampf wurde mit der Feier der Beschneidung und des Osterfestes begonnen, und so als ein religiöser von vorneherein bezeichnet. [2]) Sichtbare göttliche Hülfe bei dem Durchgange durch den Jordan und bei der Eroberung der Stadt Jericho hob den Muth und machte die Israeliten im Kampfe so beharrlich, daß bereits im siebenten Jahre nach dem Einzuge die bedeutendsten Vertheilungen vorgenommen werden konnten (12, 1.); doch blieb noch bis zum Tode Josues, welcher 11 Jahre nach dem Beginne der Vertheilung erfolgte, allenthalben Anlaß genug zum Kampfe. Überblickt man aber sämmtliche Erfolge des heiligen Krieges, zu welchen Josue Israel geführt hat, so erscheinen sie als um der Sache willen von der Vorsehung verliehen. Das Volk war nicht von jener religiösen Begeisterung erfüllt, welche hingereicht hätte, das Land zu erobern, und doch sollte die Eroberung geschehen, weil sonst die Greuel der Canaaniter geblieben wären, und weil sich zum Wohl der ganzen Menschheit die sinaitische Offenbarung irgendwo fest niederlassen mußte. Hatte aber Israel hiefür nicht genug Interesse, so mußte ihm das Werk aufgenöthigt

---

1) Josue, von dessen Mutter Rachel der Stammvater Jakob mit irdischer Liebe gefesselt worden war, mußte der irdische Beseliger (יהושוע) des Volkes werden.

2) S. K. V.

werden, und das geschah auch. Daher die auffallenden Wunder, welche aus der Zeit Josues berichtet werden. Die ganze Erde mußte Zeugniß geben, daß die Gründung der israelitischen Religion in Canaan ein großes Ereigniß für die ganze Menschheit und in Folge davon für die Schöpfung sey. So sagt der Ewige: „Wäre nicht mein Bund bei Tag und bei Nacht, so hätte ich die Gesetze für Himmel und Erde nicht gesetzt.“ Jerem. 33, 25.

Als Hauptfeinde stellen sich die Canaaniter, zum Theil mit Überresten einer ursprünglichen, riesenhaften Bevölkerung (ענקים, נפילים, עוים, זוזים, זמזמים) vermischt, dar. Sie zerfallen in verschiedene Stämme (s. Genes. 10.), wovon einer den Namen der Canaanäer *κατ' ἐξοχήν* führt. Die Griechen nennen ihn *Φοίνικες*. Er nahm die Küste des mittelländischen Meeres nördlich vom Carmel, aber auch Striche vom nachmaligen Obergaliläa und von Basan ein. Mit der letztern Niederlassung kamen die Hebräer vorzüglich in Conflikt. Die Emoräer (אמורים), im nördlichen Theile des Ostjordanlandes, wurden, wie wir gesehen haben, bereits unter Moses besiegt, die Chittäer (חתים) im nachmaligen Stamme Juda, um Hebron her, waren Nachbarn der Pherfiter (פְּרִזִּי) im Gebirge Juda, an welche sich die Chivväer (חוי) gegen Norden anschloßen; die Jebusiter (יבוסי) waren, wie es scheint, fast ganz auf Jerusalem beschränkt, während die Gergasäer (גרגשי) ohne Zweifel auf der Ostseite des Jordans, dem nachmaligen Scythopolis gegenüber, saßen. — Diese 7 Stämme waren, soweit sie sich der Gründung des Volkes Israel widersetzten, der Vertilgung geweiht. Nach Josue aber treten theils mit ihnen, theils statt ihrer die Amalekiter, ein nomadisirendes, wildes Volk, chamitischer Abkunft, und Midjan, Edom, wie Moab und Ammon, semitischer Abkunft, als Feinde Israels auf. Die Philister, die bereits zur Zeit Mosis sich an der Küste gegen Egypten hin niedergelassen hatten, erhielten später durch neue Ankömmlinge ihres Stammes von Creta her Verstärkung. (Vgl. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel 288.)

K. IV. Über die fünf Bücher Mosis und das Buch Josue.

§. 1.

Je wichtiger der Inhalt des Pentateuches [1]) ist, desto mehr liegt daran, über den Verfasser und das Alter desselben im Reinen zu seyn. Wir können hierüber theils in diesem Buche selbst, theils in der übrigen biblisch-hebräischen Literatur Aufschlüsse suchen.

Diese Literatur stellt uns das Leben des israelitischen Volkes von ungefähr **400** bis ungefähr **1400** vor Christus vor Augen und damit auch in allen Epochen dieser Zeit von **1000** Jahren sehr zahlreiche Beweise für das Vorhandenseyn eines religiösen und politischen Gesetzes, welches mit dem im Pentateuche geschilderten vollkommen übereinstimmt.

Allerdings finden sich neben diesen Spuren von einem mit dem Pentateuche übereinstimmenden Gesetze auch Thatsachen, welche im Widerspruche damit stehen; sowenig aber die Nach-

---

1) Wir sagen der Pentateuch (masc.), eigentlich sollte das oder die Pentateuch gesetzt werden *τὸ πεντάτευχον βιβλίον* oder *ἡ πεντάτευχος βίβλος*. Die Eintheilung des ganzen Werkes in fünf Bücher ist alt, indem sie Philo und Josephus kennt. Die Juden nennen das Buch תורה, unter welchem Namen (*νόμος*) es bekanntlich auch im neuen Testamente citirt wird, und חמשה חומשים die 5 Fünftel, oder חומש, oder חמשה חומשי תורה. Andere Bezeichnungen wie Krone עטרת, Braut כלה sind nie ganz gang und gäbe geworden. Die einzelnen Bücher werden im Hebräischen nach den ersten Worten, im Griechischen nach dem Inhalt bezeichnet. Hebräisch I. בראשית, II. ואלה שמות, gewöhnlich kürzer: שמות, III. ויקרא, IV. במדבר (das vierte Wort), V. אלה הדברים, gewöhnlich kürzer: דברים. Griechisch I. *Γένεσις* schon bei Philo. II. *Ἔξοδος*; bei Philo *ἐξαγωγή*; bei den Rabbinen da und dort נזיקין, d. i. körperliche Beschädigungen. III. *Λευϊτικὸς*, bei den Hebräern entsprechend: תורת כהנים oder תורת הקרבנות. IV. *Ἀριθμοί*. V. *Δευτερονόμιον*, hebräisch: משנה תורה, oder מִשְׁנֶה, oder תוכחות סְ.

richten von dem Verkaufe vieler Kirchenämter unter dem Kaiser Heinrich IV. beweisen, daß damals kein kirchliches Gesetz gegen die Simonie existirt habe, eben so wenig läßt sich aus dem Vorkommen von Götzendienst in der Zeit nach Salomeh zeigen, daß damals die pentateuchischen Gesetze gegen den Götzendienst nicht existirt haben u. dgl.

Diese negativen Spuren können nur beweisen, daß dieses Gesetz manchmal vor den Leidenschaften weichen mußte, wenn für sein Vorhandenseyn positive Spuren da sind, und solche finden sich in Menge (s. Jahn 2. Thl. 1. Abschn. S. 26 ff.), verbunden mit dem Zeugniß, daß man die Normen des religiösen Lebens als Gesetz des Ewigen (תורת יהוה) kenne. (Proverb. 6, 23. 28, 4. 7. 9. Osee 4, 6. 8, 1. Amos 2, 4. S. Jahn S. 42.)

So erscheint also das in Israel herrschende Gesetz als ein von Gott stammendes, aber nicht nach dunkeln Vorstellungen, sondern nach dem bestimmten historischen Bewußtseyn, daß Moses das Organ zur Mittheilung desselben gewesen sey. (Josue 4, 14. 11, 20. 17, 4. 20, 2. 24, 29. 2c. Richt. 3, 4 ff. 2. Kön. 21, 7—8. u. s. w.)

So oft ein Vermittler des Gesetzes des Ewigen genannt wird, ist es Moses und nie ein Anderer. Die Geschichte Israels ist also eine Zeuge dafür, daß das in Israel herrschende mit dem Pentateuch übereinstimmende Gesetz von Gott durch Moses an das Volk gelangt sey.

Es herrscht aber überdieß seit den ältesten Zeiten das Bewußtseyn in Israel, daß Moses das Gesetz auch geschrieben habe.

Schon Josue weist das Volk auf das Buch des Gesetzes hin, in welchem die Normen eines gottgefälligen Lebens von Moses vorgezeichnet seyen. (Josue 23, 6. [כתוב בספר תורת משה] vgl. 8, 32.)

Das Bewußtseyn von dem Vorhandenseyn eines mosaischen Gesetzbuches Gottes hat sich also bereits bei der Gründung der Synagoge in Canaan sehr bedeutende Denkmäler gesetzt. Nicht minder ist dieses der Fall in der Zeit der Fort-

führung des Baues der Synagoge unter David; denn dieser mag sich nicht zur ewigen Ruhe begeben, ohne seinen Nachfolger erinnert zu haben, daß die im Gesetze Mosis geschriebenen Verfügungen die Richtschnur seiner Regierung seyn sollen: **Et observa custodias Domini dei tui . . . . sicut scriptum est in lege Moysi** ככתוב בתורת משה.

Ein Jahrhundert später nehmen die **Missi regii** des Königs Josaphat bei ihren Untersuchungsreisen im Lande das Buch des Gesetzes des Ewigen mit sich (2. Chron. 17, 9.), was allerdings zunächst nur beweist, daß damals eine schriftliche Urkunde des göttlichen Willens vorhanden gewesen sey, aber auch Moses als Verfasser voraussetzt, indem nicht nur dieser und nie ein anderer Vermittler des göttlichen Gesetzes früher genannt ist, sondern auch bei Josue (24, 26.) der Ausdruck: Gesetzbuch Gottes mit der Bezeichnung: Gesetzbuch Mosis (23, 6.) abwechselt.

In der Geschichte der Könige Joiada (2. Chron. 33, 18.) und Amazia (2. Kön. 14, 6. 2. Chron. 25, 4.) wird das geschriebene Gesetz Mosis erwähnt, und unter Ezechias erscheint das göttliche Gesetz theils als Gesetzbuch des Ewigen (2. Kön. 17, 37.), theils als Gesetz Mosis (2. Chron. 30, 16.) und zwar als geschriebenes. (2. Chron. 30, 5.)

Nach der wüsten Zeit des abgöttischen Manasses wird bei einer Tempelreparatur in einem wenig in die Augen fallenden Schrank „das Buch des Gesetzes des Ewigen durch Moses" (2. Kön. 22.) gefunden, welches von da an die Richtschnur der Restauration der gesunkenen Religiosität für den König Josias wurde.

Im Exil beruft sich Daniel in seinem Gebete (K. 9. V. 11 ff.) auf das geschriebene Gesetz Mosis, und am Schlusse des Exiles erscheint Esra als ein Forscher in dem Gesetze Mosis. (סופר מהיר בתורת מ׳ 7, 6.)

§. 2.

Da nun von den Zeiten Mosis bis auf Esra ein geschriebenes Gesetz in Israel sich zeigt, welches durch Moses von

Gott herrührte, und da nirgends und nie ein anderes Werk sich als ein von Gott durch Moses herstammendes Gesetzbuch Israels ausgegeben hat, als der uns vorliegende Pentateuch, so sind wir berechtigt, diesen für die Urkunde des durch Moses von Gott gegebenen Gesetzes zu halten.

Wir haben uns aber nicht die Vorstellung zu machen, daß Moses bloß der Vermittler dieses Gesetzes gewesen sey, das etwa ein Zeitgenosse von ihm niedergeschrieben habe, sondern daß es von ihm auch so niedergeschrieben sey; denn nicht nur erscheint weder im Pentateuche noch außer ihm irgend ein Schriftsteller, dem die Aufschreibung von mosaischen Gesetzen zugeeignet würde, sondern Moses tritt im Laufe der Gesetzgebung als Schreiber einzelner bedeutender Abschnitte im unmittelbar göttlichen Auftrage (Exod. 17, 14. 24, 4. 7. Vgl. 34, 27. 28. Deut. 1, 5. 4, 8. 28, 58. 17, 18 ff.) und am Schlusse des Werkes als Verfasser des ganzen Buches auf. Es heißt nämlich am Ende des Deuteronomium K. 31. V. 9: „Und Moses schrieb diese Thorah und gab sie den Priestern u. s. w." und V. 24: „Und als Moses mit der Aufschreibung der sämmtlichen Worte dieses Gesetzes in ein Buch fertig geworden war, gab er den Leviten den Auftrag u. s. w."

Man kann unter „dieser Thorah" nicht etwa bloß das Deuteronomium verstehen; denn dieses ist wohl eine Wiederholung der Thorah, nicht aber diese selbst; es postulirt das frühere Vorhandenseyn der 3 vorhergehenden Bücher, da es sich als Beleuchtung (ביאור K. 1. V. 5. באר משה הואיל) des Gesetzes darstellt und sich auf die Thatsachen derselben zurückbezieht.

Die Genesis aber muß vor dem Buche Exodus geschrieben seyn, da die Erzählung von dem Auszuge aus Egypten, von dem Zuge nach Canaan ohne die Nachrichten über Joseph und die Sendung Abrahams nach Canaan ohne Sinn ist.

Das Buch will also ganz für ein Werk Mosis angesehen seyn; und da nie ein anderes mit dieser Prätension aufgetreten ist, und in der Geschichte Israels nie von einer Verminderung oder Vermehrung des Gesetzbuches die Rede ist, so sind wir berechtigt, das uns vorliegende Werk für identisch mit dem

eben wiederholt angeführten Gesetzbuche Mosis, das in der Geschichte Israels vorkommt, zu halten.

Um so weniger dürfen wir an dieser Identität zweifeln, da nicht nur für die Zeit nach dem Exile in der Übersetzung der Septuaginta eine sichere äußere Controle für Umfang und Inhalt des damaligen mosaischen Gesetzbuches gegeben ist, sondern auch für die Zeit vor der Trennung des Reiches Israel durch den samaritanischen Pentateuch.

Es ist bekannt, daß Asarhaddon nach der Zerstörung Samariens dem in Samaria sich aus heidnischen Colonisten und zurückgebliebenen Juden bildenden Mischlingsvolke dadurch Consistenz zu geben suchte, daß er ihnen einen Priester schickte, der sie im göttlichen Gesetze unterweisen mußte (2. Kön. 17, 27 ff.), und wenn dieser auch nicht mehr vermochte, als eine Verehrung des wahren Gottes neben dem Götzendienst hervorzubringen (V. 41.), so stand doch das mosaische Gesetz und zwar schriftlich (V. 37. כתב) als Regel und Ideal vor Augen. Indem dieses Gesetz aus dem Exile geholt wurde, war es ein geistiger Besitz Ephraims schon vor der Zerstörung Samariens.

Wer es aber auch nicht anerkennt, daß nach obiger Stelle in Samarien vor dem Exile ein geschriebenes mosaisches Gesetz vorhanden war, muß doch zugestehen, daß der mosaische Pentateuch nach dem Urtheile der Samaritaner, die zur Zeit Esra's lebten, denselben Umfang gehabt habe, wie der damalige samaritanische. Die Samaritaner befolgen nämlich den Grundsatz, nur das von Moses herrührende Buch als heilige Schrift zu verehren; würden sie nun irgend einen Theil des dermaligen Pentateuchs als spätere Zuthat jüdischer Priester oder Propheten erkannt haben, so wäre unbegreiflich, wie sie solche Zusätze als Werk Mosis angenommen hätten, während sie doch die Schriften der Propheten ausschloßen. [2])

---

2) Hengstenbergs Untersuchungen über die Samaritaner können unsern Gebrauch des samaritanischen Pentateuchs nicht beeinträchtigen, auch wenn das Hauptresultat derselben, daß nämlich jenes Volk ein pur heidnisches gewesen sey, sicher wäre.

Über all diesen Momenten eines positiven Beweises für die Authentie des Pentateuches steht das unvordenkliche Bewußtseyn der Synagoge, dem nie eine Stimme widersprochen hat, die älter ist, als Christi Geburt. Dieses Bewußtseyn muß als ein um so achtungswürdigerer Zeuge angesehen werden, da dem israelitischen Volke in diesem Buche sehr bittere Wahrheiten gesagt werden. (Z. B. Deuteron. 32.)

Hätten wir auch nichts als dieses Bewußtseyn anzuführen, so müßte uns die Authentie dieses Werkes doch fester stehen, als die von irgend einem Werke des klassischen Alterthums, dessen traditionell angegebener Verfasser im Besitze seiner Autorschaft nie gestört wurde, da der Pentateuch ein Buch ist, welches nicht so zufällig neben dem Strome des israelitischen Volkslebens hergetragen wurde, wie viele philosophische und poetische Bücher des Alterthums, sondern diesen Strom größtentheils trug und trieb, weßhalb es in allen nur einigermaßen religiösen Zeiten ein Gegenstand der allgemeinsten Aufmerksamkeit seyn mußte. Nur strenge Beweise können im Stande seyn, eine solche Authentie zu verdächtigen oder umzustoßen.

§. 3.

Die Beweise, welche die Gegner der Authentie des Pentateuches zu führen pflegen, sind lauter innere, [3]) aus dem Inhalte des Buches entnommene. Durch die oben angeführte Stelle am Schlusse des Werkes (Deuteron. 31.), wonach die ganze Thorah von Moses geschrieben ist, sollte ein solches negatives Zeugniß des Inhaltes dieses Buches freilich unmöglich gemacht scheinen, aber die Kritik des Pentateuches ist längst gewohnt, Kameele zu verschlucken und Mücken zu seihen.

---

3) Als äußerer Angriff kann nur die Nachweisung vermeintlicher Widersprüche der Geschichte Israels gegen das Vorhandenseyn des Pentateuches gelten, auf welche oben §. 1. Rücksicht genommen wurde.

A)

1) Wenn Moses der Verfasser wäre, so müßte da, wo von Moses die Rede ist, die erste Person gebraucht seyn, statt der dritten, welche wirklich gebraucht ist.

Das populäre Beispiel der Commentarien Cäsars reicht allein schon hin, diesen Einwurf aufzuheben.

2) Die Sprache des Pentateuches ist nicht sehr verschieden von der Sprache der Chronik. Wie soll man es für möglich halten, daß in 1000 Jahren eine Sprache sich so wenig verändere?

Allerdings ist dieselbe Conjugations- und Deklinationsweise im Pentateuche wie in der Chronik sichtbar, der Sprachschatz ist großentheils derselbe; aber beide Werke unterscheiden sich doch stark in Beziehung auf eigenthümliche Formen (הוּא statt הִיא, נַעַר statt נַעֲרָה u. dgl.), in Beziehung auf den Gebrauch einzelner Wörter und besonders in der Construktion. Dasselbe Maaß der Ähnlichkeit und Verschiedenheit findet sich aber in einem Zeitraume von 1000 Jahren im Arabischen zwischen dem Koran und 1001 Nacht, zwischen Thukidydes und Eusebius, zwischen Cicero und den Reden des heiligen Bernhardus. [4])

3) Moses erhält im Pentateuche Ehrentitel, die er sich selbst nicht geben konnte.

Aber Exod. 11, 3. giebt einfach das Verhältniß Mosis zum egyptischen Volke an mit der Bemerkung, Moses sey sehr in Achtung gestanden; eine Bemerkung, welche zur gehörigen Würdigung des Auftretens Mosis eben so nöthig ist, wie gegenüber den neidischen, revolutionären Bestrebungen mancher Feinde der Auszeichnung des Gesetzgebers das Zeugniß Gottes: „Mein Diener Moses bewährt sich treu in meinem ganzen Hause," angeführt werden muß. (Num. 12, 7.) Dieselbe Rücksicht auf die schwierig gesinnten Gegner und auf die Möglichkeit, daß ihre Unternehmungen Nachahmung finden würden, erklärt es auch

4) Vgl. Welte: Nachmosaisches im Pentateuch. Karlsruhe und Freib. 1841. S. 3 ff.

ganz vollſtändig, wenn Moſes von ſich ſelber bezeugt, er ſey der „geduldigſte“ (oder: „geplagteſte“) Mann von der Welt. Num. 12, 3. Deut. 34, 10. ſteht im Anhange, der natürlich als Ergänzung eines ſpätern Schriftſtellers zu faſſen iſt.

4) Daß Wunderbares im Pentateuche berichtet iſt, würde dann einen Beweis gegen die Authentie desſelben bilden, wenn zuerſt außer Zweifel geſetzt wäre, daß Moſes nichts Wunderbares habe berichten können.

5) Viel bedeutender iſt der Einwurf, daß im Pentateuche hiſtoriſche und archäologiſche und geographiſche Notizen vorkommen, welche zur Zeit Moſis noch gar nicht geſchrieben werden konnten.

a) Aus Geneſ. 12, 6. „damals waren die Canaaniter im Lande,“ ſchließt man, daß zur Zeit des Verfaſſers die Canaaniter nicht mehr im Lande geweſen ſeyen, daß derſelbe alſo nach David gelebt habe. Vgl. Geneſ. 13, 7.

b) Exod. 16, 33. berichtet, das Manna habe 40 Jahre gedauert. Der Verfaſſer ſchrieb alſo nach dem Einzuge in's heilige Land.

c) Zur Zeit des Verfaſſers war der Zug Israels ſchon Gegenſtand epiſcher Geſänge geworden, indem Num. 21, 14. bereits ein Buch der Kriege Gottes citirt.

d) Nach Geneſ. 36, 31 f. hatte Israel ſchon Könige, als der Verfaſſer ſchrieb.

e) Numeri 3, 47. 18, 16. giebt die antiquariſche Aufklärung, daß der heilige Sekel 20 Gera wiege. Eine ſolche Explikation iſt nach der Meinung von manchen Critikern zur Zeit Moſis eben ſo undenkbar, wie

f) die Bemerkung, daß ein Epha zehn Omer halte.

g) Zur Zeit Moſis konnte das Bettgeſtell des Königs Og von Baſan noch nicht als Antiquität gezeigt werden, wie Deut. 3, 11. vorausſetzt; denn Og wurde in dem Jahre des Todes Moſis beſiegt.

h) Deut. 3, 14. kommt vor, daß Städte Baſans noch den Namen Havvoth Jair führen: bis auf dieſen Tag.

i) Mehrere alte Städtenamen werden auf eine Weise erläutert, die sich unter Moses noch nicht denken läßt. (Welte S. 165 ff.)

Sollte nicht genügen, was mehrere Gelehrte (besonders Welte, Nachmosaisches a. a. O.) geantwortet haben, so sehen wir nicht ein, was die Gegner des Pentateuches gewinnen, wenn wir diese Stellen mit Richard Simon, Calmet u. A. als Glossen anerkennen.

Der Begriff von Glossen ist nicht so vag, als man häufig annimmt. Eine Stelle, welche nicht fehlen kann, ohne daß der Zusammenhang gestört wird, hat man kein Recht, für eine Glosse zu halten. Nur kurze Bemerkungen, welche einen dunkeln Ausdruck erläutern, oder eine gelegentliche Notiz beifügen, kann man zum Voraus dafür ansehen.

Wenn man z. B. in Cicero's Werk de natura deorum (l. I. c. 8.) liest: Hunc censes primis ut dicitur labris gustasse physiologiam id est naturae rationem, so hat P. Manutius gewiß mit demselben Recht den Ausdruck id est naturae rationem für eine Glosse gehalten, wie in einer andern Stelle desselben Buches (§. 14.), nach einer Erwähnung der Theogonie des Hesiod, der Ausdruck id est originem deorum als Glossem von theogoniam erklärt wird.

Vergleicht man die alte italienische Ausgabe des Moreh Nebochim sine loc. et ann. mit guten alten Handschriften (z. B. Cod. hebr. Monacens. nr. 99.), so ergiebt sich, daß die Druckausgabe eine Menge von Bemerkungen hat, welche man auch ohne Hülfe eines Coder als Glossen erkennen würde, und welche in der Handschrift fehlen; z. B. Thl. III. c. 29. die Erklärung von יברוח und bei dem Ausdrucke: „Säule der Welt" der Beisatz: das ist Abraham u. dgl.

Keinem Philologen wird es einfallen, deßhalb die Authentie des Moreh Nebuchim oder des Buches de natura deorum zu beanstanden; auch ist nicht zu befürchten, daß ganze Parthieen vom Moreh unsicher werden, sobald man irgendwo Glossen zuläßt, da der Begriff von diesen beschränkt ist.

§. 4. B)

Sehr viele Angriffe auf die Ächtheit des Pentateuchs stützen sich auf den Umstand, daß in demselben Wiederholungen vorkommen. Würde der Pentateuch von (Moses) Einem Verfasser herrühren, so würden sich keine Wiederholungen finden; deren Vorhandenseyn ist ein Beweis für den nachmosaischen Ursprung des Buches; so denken die Männer der Critik.

Gewiß mit Unrecht; denn wer sagt ihnen, daß Moses keine Wiederholungen gemacht habe?

Selbst dann, wenn wir gar keinen haltbaren Grund für das zweimalige und öftere Vorkommen von Erzählungen und Gesetzen vorbringen könnten, so würde der genannte Umstand keinen Beweis gegen den mosaischen Ursprung des Buches bilden; denn wer sagt uns, daß Moses keine Wiederholungen gemacht habe, für welche sich kein Grund angeben läßt?

Aber es läßt sich eben so gut für jeden einzelnen Fall ein Grund des öftern Vorkommens geben, wie bei den Wiederholungen der späteren Propheten.

a) Vor allem ist es klar, daß ein Wiedervorkommen von Gesetzen und Erzählungen im Deuteronomium nicht störend ist, indem dieses Buch eben die Schlußbetrachtung, die populäre Recapitulation der Gesetzgebung enthält.

b) Öfters entsteht dadurch eine Wiederholung, daß der Auftrag und die Ausführung dargestellt ist; so z. B. wenn im Exodus die Stiftshütte mit allem, was zu ihr gehört, sammt dem Priesterschmuck doppelt beschrieben ist, so ist die erste Beschreibung in den Auftrag zur Bereitung einer Cultusstätte, die zweite aber in die Erzählung von der Ausführung jenes Auftrages verflochten. (Exod. 25—27. 36, 8 — 38 K. 28, 4—43. 39, 1—32.)

Diese Art von Repetition ist in der patriarchalischen Erzählungsform begründet; wenn ein Herr einen Boten sendet, so wird der Auftrag Wort für Wort dargestellt, sowohl wenn der Bote ihn erhält, als wenn er sich desselben entledigt. Wir beobachten diese Methode im Homer, in den hebräischen Ge-

schichtsbüchern und überhaupt im Alterthume, besonders im asiatischen.

c) Von ganz anderer Art und schon in das Gebiet der Widersprüche hinüberspielend dagegen sind die Fälle vom doppelten Vorkommen eines Faktums, das nur in der Vorstellung mancher Critiker dasselbe ist. Wie nämlich im neuen Testamente mehrere Thaten und Wunder Christi, welche etwas Ähnliches haben, identificirt wurden, um einzelne Evangelisten der Ungenauigkeit oder der Erzählung nach dem Hörensagen zu zeihen, so nimmt man von manchen sich gleichenden Berichten Anlaß, zu behaupten, der Pentateuch enthalte zugleich die wahre historische Nachricht von manchen Begebenheiten und daneben zugleich die sagenhafte Nachbildung dieser Erzählung.

Um diese critische Procedur billigen zu können, müßte uns der Grundsatz feststehen: „Eine Art von Thatsachen, Wundern kann in Einem Buche nur einmal vorkommen;“ wir müßten, um von einem bestimmten Falle zu reden, sagen können: „Christus kann nur einmal das Wunder der Brodvermehrung vollbracht haben.“ Dann könnten wir weiter schließen: Nun hat Matthäus zwei Brodvermehrungen mit ähnlichen Umständen erzählt; also ist eine von diesen Erzählungen eine sagenhafte Nachbildung der andern wahren.

Wir müssen vielmehr anerkennen, daß zwei von einem Schriftsteller nebeneinander erzählte Begebenheiten, trotz dem, daß sie zu Einer Art von Thatsachen gehören und sich sehr ähnlich sind, doch als zwei verschiedene Fakta angesehen werden müssen, wenn Zeit, Ort oder Person verschieden sind.

Der Pentateuch erzählt, daß Moses unmittelbar nach dem Auszuge aus Egypten noch vor der Ankunft am Sinai (Exod. 17, 5.), und dann wieder am Ende des 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste (Num. 20, 8.) Wasser aus einem Felsen hervorgerufen habe. Ebenso wird (Exod. 16, 13 ff.) erzählt, wie vor der Ankunft am Sinai im Anfange des ersten Jahres neben dem Manna, aber dann auch wieder im Sommer des zweiten Jahres dem Volke Wachteln zur Speise gegeben worden

seyen. (Num. 11, 18.) Die zweite Form von beiden Nachrichten ist nach mehreren Critikern eine mythische Bearbeitung der erstern Form.

Es ist aber unbegreiflich, wie man sich berechtigt finden kann, der zweiten Erzählung das Ansehen der erstern streitig zu machen. Wenn zum Voraus feststünde, daß die Wachteln und das Wasser, einmal verliehen, nicht mehr aufhören konnten, dann könnte die zweite Erzählung beanstandet werden.

Ähnlich verhält es sich mit den verschiedenen Volkszählungen. Wenn das Faktum sich wiederholte, so muß auch die Erzählung sich wiederholen, und daß sich das Faktum wiederholte, hat nichts Widersprechendes in sich.

d) Dieser Grundsatz muß auch auf die Wiederholung von Gesetzen angewendet werden. Hätten wir ein Werk vor uns, welches ein System von Gesetzen seyn wollte, dann müßte uns das doppelte Vorkommen eines und desselben Gesetzes störend scheinen, und wir könnten an Interpolation denken: aber wir haben ein Gesetzbuch vor uns, welches die Gesetzgebung als Gegenstand der Geschichte behandelt. Wenn wir aber in allen Gesetzgebungen Bestätigungen und Wiederholungen eines und desselben Gesetzes finden, was hindert uns, ein Gleiches in der göttlichen Gesetzgebung anzunehmen, da diese ja für Menschen gegeben wird. Derselbe Gott, der die Natur in einer schönen Ordnung, aber nicht in der Ordnung eines wohlsystematisirten Naturaliencabinets fortbestehen heißt, hat auch seine Offenbarung in einer schönen Ordnung, aber nicht in einer linealen, numerirten mitgetheilt. Die ganze Offenbarung beginnt mit einer Einleitung; der Bund wird nach feierlichen Präliminarien geschlossen, und der Sinn desselben, als einer Veranstaltung zur Vereinigung mit Gott, durch die Stiftshütte symbolisch dargestellt, nachdem zuvor der Mensch zu gegenseitiger Vereinigung angewiesen ist. Der Plan der Stiftshütte wird mit einer allgemeinen Hinweisung auf die Handlungen versehen, durch welche sie belebt werden soll. Nach der Errichtung der Stiftshütte werden in natürlicher Folge die Vorschriften zur Heiligung des Volkes in und mit dem Priester-

thume mitgetheilt, wobei die an die Stiftshütte angeschlossenen Eröffnungen über Opfer weiter ausgeführt werden. (Levit.) Um diese innere Ordnung zieht sich dann wie ein schirmender Zaun die äußerliche, von welcher das Buch Numeri redet. [5])

§. 5. C)

Außer den Wiederholungen hat man die Lücken, die der Pentateuch darzubieten schien, benützt, um gegen die Einheit des Verfassers und somit gegen die Autorschaft Mosis zu argumentiren. Wer in der Gesetzgebung Lücken finden würde, würde damit nur ein Zeugniß von eigener Beschränktheit ablegen, indem, um nur Einen zu nennen, die Untersuchungen von Bähr dargethan haben, daß die mosaische Gesetzgebung ein großartiges, harmonisches, die gründlichste Prüfung aushaltendes Gebäude sey.

Dagegen muß zugestanden werden, daß die Geschichte im Pentateuche nicht gleichmäßig behandelt ist, indem z. B. von 37 Jahren des Aufenthaltes Israels in der Wüste soviel als nichts, hingegen von den ersten zwei und dem letzten Jahre sehr viel erzählt ist; indem ferner von den Begebenheiten zwischen Joseph und Moses äußerst wenig, von dem Leben Josephs aber sehr viel mitgetheilt wird.

Diese Bedenken heben sich, sobald man berücksichtigt, daß die Geschichte nur als Grundlage und Einleitung der Offenbarung, nicht selbstständig im Pentateuche behandelt wird. Die mitgetheilten Thatsachen stehen in engem Bezug zur Offenbarung; wenn bewiesen würde, daß die ausgelassenen in eben so engem zu ihr gestanden seyen, dann könnte hierüber ein Streit angefangen werden.

§. 6. D)

Mit mehr Schein des Rechtes stützen sich die Gegner der Authentie unseres Buches auf die Widersprüche, welche sie

---

5) Die Wiederholung der von Welte, Nachmos. S. 100 ff., angeführten Gesetze beruht größtentheils auf dem Bedürfniß des Zusammenhanges.

zwischen einzelnen Stellen und Parthieen entdeckt zu haben glauben.

Glücklicher Weise sind diese Widersprüche nur scheinbar; denn

1) die Lagerstätten, welche Deuteron. 10, 6. angegeben werden, sind nur dann im Widerspruch mit Numeri 33, 30., wenn an beiden Stellen derselbe Zug gemeint ist. Nun redet aber Moses in der erstern Stelle von der Zeit des Aufenthaltes am Sinai und von den Verdiensten des levitischen Stammes bei der Verehrung des goldenen Stieres. Wenn irgendwo bildlich von einem Tod gesprochen werden kann, so hier vom Tode Aarons, der durch die Mitwirkung bei der Verfertigung des Kalbes aufhörte, dem Leben im Gesetze anzugehören, ein Tod, der durch momentane Ausschließung aus dem Priesterthume wie durch Begräbniß vollendet wurde. Das Zurückweichen eines großen Theiles vom Berge Sinai bei der blutigen Strafe, welche Moses verhängte, ist sehr natürlich.

2) Daß der Ort der Gesetzgebung im Deuteronomium Horeb, in den vorausgehenden Büchern hingegen vorherrschend Sinai heiße, ist richtig. Ein Widerspruch und eine Unrichtigkeit auf einer Seite resultirt aber aus diesem Umstande schon deßhalb nicht, weil auch im Exodus neben dem Namen Sinai auch Horeb vorkommt; Exod. 31, 16. und 34, 29. 32. steht Sinai, dazwischen 33, 6. Horeb. (Überdieß 3, 1. 17, 6.) Diese Erscheinung erklärt sich sehr einfach dadurch, daß man in Horeb den Namen für die ganze (gegenwärtig aus dem nordöstlichen Horeb, aus dem südwestlichen Katharinenberg und aus dem dazwischen liegenden Sinai bestehende) Berggruppe, hingegen in Sinai die einzelne Höhe anerkennt, auf welcher die Hauptakte der Gesetzgebung Statt fanden. (Vgl. Hengstenberg Beiträge III. S. 377.)

3) Wenn im Deuteronomium die Priester unter der Bezeichnung von Leviten auftreten, so widerspricht dieß nicht der in den frühern Theilen festgehaltenen Unterscheidung

der Leviten und aaronischen Priester, da die erstern Bücher die Abkunft von Levi den Aaroniten nicht absprechen, und zur Hervorhebung dieser Abkunft im Deuteronomium Grund vorhanden war. Dieses Buch ist nämlich vorzüglich für die Laien bestimmt, und diese sollen erfahren, welche Pflichten sie dem Clerus gegenüber haben. So wenig ein katholisches Kirchenbuch, welches unter dem Namen clerus den Bischof ebensogut wie den Diakon meint, den hierarchischen Unterschied von Bischof und Diakon läugnet, so wenig kann dem Deuteronomium ein Ignoriren der hierarchischen Ordnung in Israel zugeschrieben werden, wenn es die Aaroniten als Leviten aufführt. U. dgl.

§. 7.

In der Genesis haben mehrere neuere Ausleger und Critiker zwei (oder drei) verschiedene Urkunden finden wollen, welche, obwohl ganz verschiedenen Ursprunges, später seyen vereinigt worden; die eine wurde Elohims-, die andere Jehovah-Urkunde genannt, weil sich die eine durch den Gebrauch des Gottesnamens Elohim, die andere durch die Anwendung des Namens Jehovah auszeichnet.

Hierauf ist von einigen Seiten erwiedert worden, dieser Wechsel der Namen habe seinen Grund in der verschiedenen Bedeutung derselben. Elohim bezeichne Gott im Verhältniß zur Welt außer Israel, Jehovah charakterisire ihn im Verhältniß zum Offenbarungsvolke. Aber diese Erklärung steht im Widerspruche mit vielen der wirklich vorkommenden Fälle; denn beim Bunde mit Noe steht Elohim 9, 8., hingegen beim Thurmbau K. 11. steht Jehovah. Ebenso steht bei der Schöpfung der Thiere Jehovah 2, 19.

Wir läugnen nicht, daß da, wo der Unterschied der einzelnen Gottesnamen durch Gegenüberstellung urgirt ist, Elohim mehr die kosmische, Jehovah mehr die positiv-religiöse Beziehung Gottes ausdrücke, aber ein solches Urgiren findet selten

Statt, und wir müssen einen andern, sehr einfachen Weg der Erklärung einschlagen.

Nach Exod. 11, 3. (vgl. 3, 14.) war der Name Jehovah dem Abraham, Isaak und Jakob noch nicht bekannt, Moses ist der Erste, der von demselben Kenntniß erhält.

Da nun Moses zur Genesis Quellen benützen mußte, so liegt nichts näher, als da, wo der Name Jehovah vorkommt, die überarbeitende Hand Mosis anzuerkennen, hingegen da, wo Elohim steht, entweder unüberarbeitete Reste alter Traditionen anzunehmen, oder zu denken, daß Moses absichtlich neben dem Namen Jehova da und dort den Namen Elohim gesetzt habe.

§. 8. Über das Buch Josue.

Das Buch will von Josue verfaßt seyn. K. 24. V. 26.: **Scripsit (Josue) quoque omnia verba haec in volumine legis domini.**

Allerdings wäre es möglich, den Ausdruck: **Omnia verba haec** auf das Bündniß zu beziehen, welches unmittelbar vorher erwähnt ist; allein dieses Bündniß setzt den ganzen Inhalt des Buches voraus. Obwohl Josue wie Moses im Pentateuche gewöhnlich in der dritten Person erwähnt wird, so tritt doch K. 5, 1. die erste Person hervor, und der Verfasser läßt hier erkennen, daß er bei dem erzählten Ereignisse zugegen gewesen sei.

Dagegen ist freilich eingewendet worden, die oft wiederholte Formel, daß irgend ein Denkmal u. dgl. noch bis auf den heutigen Tag vorhanden sey, deute auf eine spätere Zeit. (Jos. 4, 9. 5, 9. 6, 25. 7, 26. 8, 29. 9, 27. 15, 63.)

Diese Bemerkung ist aber so wenig ein nothwendiger Bestandtheil der Erzählung, sie ist vielmehr so zufällig und äußerlich, daß sie jedem unbefangenen Leser auch ohne Rücksicht auf die Frage über den Ursprung und das Alter des Buches sogleich als Glosse erscheinen muß.

Im K. 14. kommt ein eigenthümlicher Fall einer Glosse vor. V. 13. hat gesagt, daß Caleb Hebron zum Erbe bekommen habe. V. 14. fügt bei, deßhalb besitze Caleb Hebron bis

auf diesen Tag, weil er Gott gehorsam gewesen sei. Hebron habe übrigens vorher „Arbastadt“ geheißen. Die Stelle von בענקים הוא bis על־כן unterbricht den Zusammenhang von והארץ von ויתן את חברון לכלב בן־יפנה לנחלה שקטה ממלחמה.

Übrigens ist die Reflexion über die Zulassung eines Abkömmlings eines Nichtisraeliten zu dem Erbe Israels für die spätern Zeiten nöthig und die Hinweisung auf seine Verehrung des wahren Gottes am rechten Orte eingeschaltet. Mit V. 47. im K. 19. verhält es sich wohl ebenso. Die Bemerkung, daß der Antheil der Daniten zu klein für sie gewesen sey, ist zwar ähnlich der im V. 9. gemachten, daß der Theil Juda's zu groß für diesen Stamm gewesen sey; aber die weitere Notiz vom Zuge der Daniten nach Norden weicht von dem registerhaften Charakter des ganzen Kapitels der Art ab, daß man auf den ersten Blick etwas fremdartiges darin erkennen muß. Umsoweniger dürfen wir anstehen, einen spätern Zusatz anzuerkennen, als wir in den LXX z. d. St. ein allernächstes Beispiel von der Bildung der Glossen haben.

Die Erwähnung eines Gebirges Israel, welches vom Gebirge Juda unterschieden wird, ist kein Beweis, daß das Buch, oder wenigstens die Stelle, worin ein solches Gebirge vorkommt (11, 21.), nach der Trennung des nördlichen Reiches von der davidischen Dynastie geschrieben sey; denn der Grund, dem Stamme Ephraim den Namen Israel zu geben, ist älter als die Trennung. Ephraim hat nämlich das Erstgeburtsrecht Josephs und vermöge dessen das Recht, den Ehrennamen Jakobs zu führen. Vgl. 16, 10. und 13, 10.

Wenn auch der zweite Theil des Verses 63 vom Kapitel 15. eine Glosse ist (Habitavitque Jebusaeus cum filiis Juda in Jerusalem usque in praesentem diem), so hört derselbe deßhalb nicht auf, zu bezeugen, daß das Buch, in welchem die Glosse steht, vor David müsse geschrieben seyn, denn Niemand macht eine Glosse zu einem Buche, welches noch nicht existirt.

Zweite Abtheilung.

Geschichte der Offenbarung von Moses bis zum Exile.

K. I. Zeit der Richter.

§. 1.

Unmittelbar nach dem Tode Josue's wurde Israel noch in den Wegen des Gesetzes geführt durch das Collegium der Volksältesten. (Z. B. 21, 15.) Die heilige Schrift sagt nicht, wie lange der Einfluß dieses Synedriums währte, sondern nur, daß es eine lange (Jud. 2, 7.) und gesegnete Zeit war, indem die Männer, die an der Spitze des ganzen Volkes standen, „gesehen hatten jede große That des Ewigen, die er für Israel gethan."

Es war also der sinnliche Eindruck der Thaten Gottes, was diesem Geschlechte imponirte. Als die Augenzeugen allmählig sich verloren, verlor sich auch die Anhänglichkeit an die göttliche Stiftung. Die geistigen Fäden des Zusammenhanges däuchten den groben Auffassungskräften nicht stark genug. „Es entstand ein anderes Geschlecht, das nicht kannte den Ewigen und auch nicht die That, die er für Israel gethan hatte." (2, 10.)

Schon in der Zeit nach Josue's Tode offenbarte sich die

Unsicherheit der Ergebenheit an das göttliche Gesetz in dem Benehmen eines Theiles des Stammes Dan. Dan's Nachkommen hatten nämlich ein zu kleines Gebiet erhalten. (Jos. 19, 47.) Da kundschafteten sie eine Gegend am Libanon aus, welche sie zu erobern beschloßen. Auf ihrem Zuge nahmen sie einen Priester mit, welcher sich im Hause eines gewissen Micha zur Besorgung eines unrechtmäßigen Gottesdienstes vor Bildern, jedoch auch in Formen des wahren Cultus hatte anstellen lassen. (Judic. 17, 7. Ein Levit aus der Familie Juda's.) Und so kam es, daß in Laisch oder Dan am südlichen Abhange des Libanon „all die Tage, da das Haus Gottes in Siloh war," ein gegossenes Bild verehrt wurde, bei welchem die Nachkommen Jonathans, eines Gerschoniten, Priester waren. (18, 30.) [1])

Wurde anderwärts die Scheidung von der innern Einheit des Glaubens auch nicht auf eine so förmliche Weise festgehalten, so wich doch das Leben der Art von den Wegen des göttlichen Gesetzes ab, daß allenthalben die gegenseitige Liebe und der Glaube aufgelöst werden mußte. Allerdings sehen wir in der ersten Zeit einmal sämmtliche Stämme vereint, um ein himmelschreiendes Verbrechen, welches im Stamme Benjamin geschehen war (K. 19 ff.), zu strafen; aber in dem ganzen Vertilgungskriege gegen den Stamm Benjamin giebt sich eine Wildheit der Leidenschaften kund, welche keine Garantie für die Einheit darbot.

Und wirklich verloren die Israeliten bald die Einheit ihres Willens mit dem göttlichen Gesetze, namentlich in dem Verkehre mit den heidnischen Völkern Canaans. Es wurden verbotene Ehen geschlossen (3, 6.), und so war nur noch ein Schritt zum Götzendienst, der auch bald gethan war. (3, 7.) Dieselbe Sinnlichkeit, welche sie zu solchen gemischten Ehen geführt hatte, verleitete sie auch zur Verehrung des Baal und der Astarte. [2])

---

1) Vielleicht ist das צלמון des 68sten Psalmes die dem ewigen Schnee des Hermon nahe Götzenstätte (Zelem) dieses Kalbes, dem das reine Heiligthum auf Sion entgegentritt.

2) In dieser ältesten Form blieb das Heidenthum bis in die ersten Jahrhunderte des Christenthums in Syrien, während in Arabien

Mit Wehmuth überschaut der Verfasser des Buches der Richter die ganze Zeit bis auf Samuel; er sieht im ganzen keinen Fortschritt, sondern immer dieselbe traurige Erscheinung: Die Israeliten wenden sich in sinnlichem Begehren ab von dem Glauben an den übersinnlichen Gott und von dem heiligen Gesetze, welches der Sinnlichkeit so viele Schranken setzt. Darauf schmecken sie die bittern Früchte der Abkehr, indem dieselben Verbindungen, welche sie aus Sinnlichkeit geschlossen haben, ihnen zur Falle werden und sie in drückende Sklaverei führen. Ist diese Strafe soweit eingedrungen, daß sich eine Sehnsucht nach dem sanftern Joche des göttlichen Gesetzes regt, so wird eine äußerliche Hülfe gesendet; das Volk wird erlöst. (2, 16.) Kaum aber sind die Sklavenfesseln abgenommen, kaum hat sich das gedrückte Leben wieder erholt, so kehrt auch die alte Untreue wieder. „So geschah es, wenn der Richter starb, arteten sie wieder aus, mehr denn ihre Väter, fremden Göttern nachzugehen, ihnen zu dienen und sich vor ihnen zu bücken. Sie ließen nichts fallen von ihren Missethaten und von ihrem verstockten Wandel." (2, 19.)

Sicher würden die Israeliten über ihren wahren Zustand getäuscht worden seyn, wenn nicht die Versuchung geblieben wäre, und sie würden in der Versuchung verlassen worden seyn, wenn nicht die Macht der Versuchung zugleich eine Macht der Strafe gewesen wäre. Die Canaaniten und Philister waren mit ihrem sinnlichen Culte den Israeliten nöthig, um ihnen zu zeigen, daß ihre Anhänglichkeit an den wahren Cult nicht innerlich, nicht bewährt sey; die Canaaniten waren den Israeliten aber noch nothwendiger in ihrer Kriegsgewalt und in ihrem Hasse gegen die Fremdlinge, damit in der Bestrafung des Abfalles der erste Schritt zur Erlösung geschähe. Würde uns ein Buch sagen, daß Gott in der äußern Hülfe weiter gegangen sey, als es uns im Buche Josue dargestellt wird, würde uns z. B. gesagt seyn, Gott habe wunderbar alle heidnischen Völker

---

bereits zur Zeit Jobs der Sabäismus sich geltend gemacht hatte, welcher eine Art Reformation des Baalcultes ist.

weggeräumt, dann hätten wir eine mechanische Gotteshülfe: nach der Erzählung des Buches Josue und der Richter liegt uns eine organische, mit dem Bedürfnisse und den Kräften der Menschheit Hand in Hand gehende Gotteshülfe vor Augen.

Israel kämpfte eigentlich in den Zeiten der Richter mit sich selbst, mit seinen eigenen Leidenschaften; nur soweit diese Leidenschaften siegten, siegten die Feinde.

Von diesem Standpunkte aus zeigt sich in der Geschichte der Richter die nothwendige Fortführung der im Pentateuche begonnenen Geschichte der Religion: der Pentateuch stellt Gottes That dar, das Buch der Richter zeichnet uns den Menschen, für welchen die Gottesthat bestimmt war.

§. 2.

In Beziehung auf die Verfassung ist die Zeit der Richter charakterisirt durch den letzten Vers des Buches der Richter: „In jener Zeit war kein König in Israel, ein Jeglicher that, was in seinen Augen recht war.“ Am Anfange der Periode finden wir allerdings noch ein Synedrium (2, 7.), dessen Aussprüche für alle Israeliten verbindlich waren (21, 16.); aber da die Stämme bald eigensüchtig ihre partiellen Interessen verfolgten, so konnte ein gemeinsamer aus ganz Israel zusammengetretener Rath nicht auf die Länge bestehen.

Das vorzüglichste Bindemittel war die Erinnerung an die Befreiung aus der egyptischen Knechtschaft (2, 1. 12. 6, 8. 13. 11, 13. 16. 19, 30.) und die Feier von Festen beim Heiligthum, das die meiste Zeit sich in Siloh befand. (Judic. 18, 31. 20, 18. 21, 2 ff. 1. Sam. 2, 14.) Auch die Propheten, welche auftraten (6, 8. und 20, 18.), weckten die Erinnerung an's heilige Gesetz und damit von selbst das Bewußtseyn eines innigen Zusammengehörens der einzelnen Stämme. Vor Allen ist die Wirksamkeit der Prophetin Deborah unvergeßlich geblieben und mit Recht, indem sie es war, die mitten in den Zeiten der Entartung und Zersplitterung das Andenken an Gott und das gegenseitige Andenken der einzelnen Stämme weckte. Hätte sie nie etwas gesprochen als das Lied, das uns im

fünften Kapitel des Buches der Richter aufbehalten ist, so würde schon dieses hinreichen, um uns zu überzeugen, daß sie von Beersabe bis Dan muß gehört und geliebt worden seyn. Wir besitzen aus der Zeit der Richter nichts, was uns so sehr die Fäden erkennen läßt, durch welche das ganze Volk am göttlichen Gesetze, an der alten Geschichte und an dem gegenseitigen Zusammengehören hieng, wie die Erscheinung der Deborah. Weniger konnte das Prinzipat irgend eines Stammes zur Festhaltung der Einheit beitragen; denn dieses war keineswegs entschieden. Ephraim hatte in seinem Gebiete das Heiligthum, und fühlte ein Recht dazu als Erstgeborner an Rubens Statt; Josue, der Eroberer des Landes, war aus diesem Stamme gewesen und die gefeierte Prophetin Deborah war auch eine Ephraimitin. Dessenungeachtet zeigt sich dieser Stamm nicht in klar entschiedener Suprematie. Gideon aus dem Stamme Manasse und Jephte (aus Ruben?) kehrten sich nicht an die Ansprüche Ephraims; ersterer jedoch erkannte denselben später, nach heftigem Streite, an. (8, 2.) Jephte aber ließ es lieber zu einem blutigen Bürgerkriege kommen, als daß er Ephraim die gewünschte Ehre gegeben hätte. (12, 6. „Und es fielen in selbiger Zeit von Ephraim 42000.“)

Um so weniger konnte Ephraim seine ehrgeizigen Absichten durchführen, als Juda bereits am Anfange) freilich auf außerordentliche Weise, an die Spitze des israelitischen Heeres gestellt worden war, so daß die Erfüllung der alten Weissagung Jakobs bereits geahnet werden konnte. (Genes. 49, 8 ff. Vgl. Num. 2, 3. 10, 14.)

Im Streite gegen die äußern Feinde zeigt sich in der Regel nur die von der natürlichen Lage der angegriffenen Gegend gebotene Gemeinschaftlichkeit des Unternehmens, obwohl Deborah den vom Kampfe gegen die nördlichen Cananiter weggebliebenen Stämmen Vorwürfe macht. (5, 17.) Doch ist sicher nach den Siegen einzelner Stämme oder Stammverbindungen auch auf die andern eine Theilnahme der Freude und der Erhebung übergegangen, und so sind denn auch jene Richter, die zunächst nur in Einem Stamme thätig waren, im weitern Sinne Richter Israels, und so muß auch das von Gott

geleitete Auftreten der Richter unter die Momente gerechnet werden, welche Israels Einheit in sich und mit dem Gesetze bewahrten.

Betrachten wir die Geschichte dieser Periode mehr in ihrem äußerlichen Verlaufe, so treten uns sechs verschiedene Zeiten von gänzlicher oder theilweiser Unterjochung Israels vor die Augen. Jedesmal trat wieder ein anderes Volk mit dem Versuche der Unterwerfung Israels auf. I. Cuschan Rischataim, ein Mesopotame 8 J. II. Die Moabiter 18 J. III. Die nördlichen Canaanäer. 20 J. IV. Midjan 7 J. V. Ammoniter 18 J. VI. Philister 40 J.

Diesen äußern Feinden standen nach und nach, bald mehr, bald minder kriegerisch, 15 Richter Israels gegenüber:

1) Othniel, Calebs jüngerer Bruder. (Judic. 3, 9—12.)
2) Ehud. (3, 12—30.)
3) Samgar. (3, 31.)
4) Debvrah mit Barak. (K. 4. und 5.)
5) Gideon. (K. 6—8.)
6) Abimelech. (K. 9.)
7) Thola. (10, 1. 2.)
8) Jair. (10, 3. 4. 5.)
9) Jephte. (10, 6. — 12, 7.)
10) Ebsan. (12, 8—10.)
11) Elon. (12, 11. 12.)
12) Abdon. (12, 13. bis Ende.)
13) Simson. (K. 13—16.)
14) Eli. } (1. Sam. 1—9.)
15) Samuel. }

§. 3.

Sämmtliche Richter haben mit einander gemein, daß sie von Gott berufen waren, Israels Einheit und Bestand als eines Volkes der Auserwählung und des Gesetzes zu schützen; aber in der Weise und Ausdehnung, wie dieß geschah, sind sie sehr verschieden. Manche davon waren vorherrschend kriegerisch thätig: Othniel, Ehud, Gideon, Simson und Jephte; war die Ruhe erkämpft, so legten sie ihre Würde nieder (8, 29.), oder traten innern Störungen der Einheit in bedeutendern Rechtshändeln entgegen. (12, 18. f.) Manche beschäftigten sich ausschließlich oder doch vorherrschend mit der letztern Aufgabe: Thola, Jair, Ebsan, Eli, Samuel. Auf diese Art von Richtern nimmt das Gesetz deutliche Rücksicht. (Deut. 17, 8—12.

19, 17. Vgl. Exod. 18, 26.) Ihre Würde war nicht erblich, jedoch gieng gerade von den Nachkommen jenes Richters, der sich nachdrücklich gegen die Annahme einer königlichen Macht geweigert hatte, Gideon's (8, 22.), ein Versuch zur Gründung einer tyrannischen Dynastie aus (Abimelech 9, 2 ff.); ja selbst in der Familie Samuels regten sich ähnliche Bestrebungen. (1. Sam. 8, 11.)

§. 4.

Da die Hauptprobe der Anhänglichkeit an das göttliche Gesetz während dieser Zeit in der unbedingten Feindschaft gegen alle heidnischen Mächte sich offenbaren mußte, so erscheinen die Tapfersten auch als die Frömmsten und die Sieger wie Heilige ihrer Zeit und die begeisterte Heldenkraft Simsons als Wirkung des heiligen Geistes.

An den Helden dieser Zeit begegnet uns allerdings Manches, was mit den Grundsätzen der mosaischen Gotteslehre nicht ganz zu harmoniren scheint, wie die Herkunft Jephte's, seine frühere Lebensweise, sein Gelübde; Jaels und Ehuds List; Simsons Sinnlichkeit und Tod u. dgl. Aber die biblische Erzählung legt die Thatsachen meistens so partheilos hin, daß unserem Urtheil in der Regel gar nicht vorgegriffen wird; unter allen auf den ersten Blick zweideutigen Handlungen wird nur die That der Jael im Liede der Deborah bestimmt gerühmt und an einem Weibe ist sie auch wirklich eine Heldenthat.

Die ganze Zeit trägt in mancher Beziehung den Charakter der Zeit des Anfanges der Kreuzzüge an sich und Simson ist das Ideal und persönliche Abbild derselben, wie Barbarossa diese in ihrer äußern, ritterlichen Erscheinung repräsentiren kann. In seinem Charakter und Leben ist das Volk Israel selbst, mit seinen Tugenden und Fehlern, seiner Auserwählung zu Segen und Züchtigung, mit seiner Schlauheit und Tapferkeit, seiner priesterlichen und kriegerischen Berufung, seiner Stärke in Gott und seiner Schwäche außer Gott dargestellt. [3])

3) Die doppelte Benennung Israel und Jakob drückt den Doppelcharakter des Volkes von Alters her aus.

§. 5.

Mit Eli schien sich die priesterliche Würde über die kriegerische, königliche zu erheben; die Wallfahrer kamen von allen Seiten nach Siloh und zahlreiche Opfer drückten die Gott und dem Priester ergebene Gesinnung des Volkes aus. Die Idee eines Priesterstaates, die im Pentateuch, als die vollkommenere, der eines König-Priesterstaates vorgezogen wird, schien sich verwirklichen zu wollen, besonders als Samuel, den schon im Mutterschooße eine ganz besondere göttliche Obsorge berufen und durch das ganze Leben hindurch wie einen zweiten Moses geführt hatte, mit der ganzen Macht seiner Geistigkeit das Volk zur wahren Höhe seines am Sinai erhaltenen Berufes erheben wollte; aber das Leben seiner eigenen Söhne gab Zeugniß, daß Israel noch eine neue Reihe von Durchbildungen erleben mußte, um zu jener Höhe zu gelangen.

Die Chronologie der Zeit der Richter (und Josue's) hat nicht geringe Schwierigkeit. Addirt man die im Buche der Richter angegebene Zeit der Dauer der einzelnen Unterdrückungen und dann wieder der Ruhe unter den Richtern bis auf Eli, so erhält man die Summe von 390 Jahren. Diese Zahl ist aber nicht richtig; denn von Eli auf Samuel sind 40 Jahre (1. Sam. 4, 18.); von Samuel auf David ebenfalls 40 Jahre (? Akt. 13, 21.); von David auf Salomo wieder 40 Jahre (1. Kön. 2, 11.); von Salomos Thronbesteigung bis zum Tempelbau sind 4 Jahre. (1. Kön. 6, 1.) Nach 1. Kön. 6, 1. sind vom Auszuge aus Egypten bis zum Tempelbau 480 Jahre verflossen. Von dem Auszuge aus Egypten bis auf die Vertheilung Canaans 46 Jahre; diese zu der genannten Zahl von 390 und von 124 zwischen Eli und dem Tempelbaue addirt geben 550 Jahre. Dazu kommt noch 1) die Zeit, welche zwischen der ersten Landvertheilung und dem Tode Josue's verstrich, und 2) die Zeit, welche zwischen dem Tode Josue's (im 110ten Jahre seines Alters [Judic. 2, 7.]) und der Invasion des Cuschan Rischataim liegt. (Die Zeit der Regierung des mosaischen Synedriums dauerte [Judic. 2, 7.] lange ימי הזקנים אשר האריכו ימי. Vgl. Josue 24, 31. 23, 1.) Wenn man beide Zeiten auf 20 Jahre berechnet und mit der zwischen Eli und dem Tempelbau verflossenen Summe von Jahren von der in 1. Kön. 6, 1. angegebenen Zahl subtrahirt, so bleiben für die Zeit der Richter 290 Jahre, also gerade um 100 Jahre weniger,

als sich durch einfache Addition der Data ergab. (Je nachdem man die beiden letztgenannten Zeiten von der Landestheilung bis auf den Tod Josue's und von diesem bis auf Cuschan Rischataim verschieden berechnet, ist auch die Divergenz der in 1. Kön. 6, 1. vorausgesetzten und der durch Addition entstandenen Jahressumme verschieden; doch bleibt dieselbe immer sehr groß.) In dieser Verlegenheit haben manche die Zahl an der genannten Stelle des ersten Buches der Könige verändert, und statt 480 gelesen: 592, wobei auf die genannten 2 datenlosen Zeiten 42 Jahre kämen. So Flavius Josephus Antiq. VIII, 3. 1. (S. jedoch Antiq. XX, 10. Apion II, 2.) Allein es liegt viel näher, die Data aus dem Buche der Richter, als öfter nebeneinander herlaufende aufzufassen, und sich aller Addition zu enthalten. Die Zeitrechnung ist also im Buche der Richter unbestimmt, und kann mit einer so bestimmten Angabe, wie die im ersten Buche der Könige ist, nicht im Widerspruche stehen.

§. 6.

Das Buch der Richter zerfällt in drei Theile: 1) K. 1—16. erzählt die Hauptthatsachen vom Tode Josue's bis zum Tode Simsons; 2) K. 17 und 18. trägt eine Geschichte aus der ersten Zeit nach dem Tode Josue's vor; 3) K. 19. 20. 21. erzählt ein anderes Ereigniß ebenfalls aus der ersten Zeit nach Josue's Tode. Daß die beiden Thatsachen, die im K. 17. 18. und K. 19—21. erzählt werden, nicht an's Ende, sondern an den Anfang gehören, ist nicht schwer zu erkennen.

a) In K. 17. 18. sucht ein Theil der Daniten sich einen Wohnplatz, weil das Erbtheil des Stammes Dan zu klein ist. Solche Unentschiedenheit über die Heimath eines Stammes läßt sich nur in den ersten Zeiten nach Josue denken. Ferner wird am Schlusse des K. 18. bemerkt, daß das fremdartige, abgöttische Heiligthum in Dan geblieben sey, „alle Tage, da das Haus Gottes in Siloh war," eine Bemerkung, die kaum zu begreifen wäre, wenn das Ereigniß am Ende der Richterzeit vorgefallen wäre.

b) Die zweite Erzählung von dem gegen den Stamm Benjamin geführten Vertilgungskrieg (K. 19. 20. 21.) gehört schon deßwegen an den Anfang der Richterperiode, weil in ihr der Hohepriester Phinees (20, 28), der Sohn Eleazars und

Enkel Aarons als handelnde Person auftritt. Auch sehen wir den Stamm Benjamin am Ende der Zeit der Richter so stark, daß die hier erzählte Vertilgung des größten Theiles desselben viel früher muß geschehen seyn.

Ohne Zweifel sind beide Stücke von einem andern Verfasser, als die ersten 16 zusammenhängenden Kapitel; wenigstens kann man sich keinen Grund denken, warum sie nicht mit dem Anfange verflochten wären, wenn sie denselben Verfasser hätten. Das erstere Stück hat 18, 30. die Bemerkung, daß die Nachkommen des Gerschoniten Jonathan beim danitischen Heiligthume als Priester gedient hätten, (עד יום גלות הארץ) „bis zum Tage, da das Land entleeret wurde." Man kann aus diesem Verse nicht schließen, daß das ganze Stück nach dem Exile — das für die Gegend am Libanon übrigens schon um 740 v. Chr. eintrat — geschrieben sey. Denn das Afterheiligthum in Dan steht in einem solchen Zusammenhang mit dem Heiligthum in Siloh, daß die gefängliche Abführung von diesem ein sehr passendes Maaß ist, die Dauer von jenem zu bestimmen. Die Abführung der Bundeslade wird aber 1. Sam. 4, 21. mit גלה bezeichnet. Diese Stelle ist also keineswegs der Annahme hinderlich, daß schon Samuel das Stück K. 17. 18. zu dem Buche der Richter hinzugefügt habe. Ebenso wenig bildet der öfters wiederkehrende Ausdruck: „Damals war kein König in Israel" (17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25.), einen Einwurf gegen die Annahme, daß außer dem genannten auch das letzte Stück (K. 19. 20. 21.) von Samuel, wo nicht verfaßt, doch mit dem Haupttheile des Buches der Richter sey verbunden worden; denn er sah ja die Einführung des Königs. Am wenigsten läßt sich etwas Triftiges gegen die Aussage der alten Rabbinen vorbringen, daß das Buch der Richter (K. 1—16.) von Samuel sey.

Die Anmerkung (1, 12.), daß der canaanitische Stamm der Jebusiter zur Zeit des Verfassers der Stelle sich mit den Benjamiten in den Besitz von Jerusalem getheilt habe, versetzt uns in die Zeit vor der Eroberung Jerusalems durch David. Allerdings kann diese Bemerkung eine Glosse seyn; aber auch

dann beweist die Stelle, daß das Buch vor Davids Regierungsantritt geschrieben war, wie schon bei einem ähnlichen Falle im Buche Josue bemerkt werden mußte.

§. 7.

Aber nicht nur die Zeit, in welcher nach innern Gründen das Buch geschrieben seyn muß, stimmt damit überein, daß Samuel der Verfasser desselben sey, sondern auch die Stellung dieses großen Propheten. Er hatte nämlich den Beruf, im Namen Gottes aus den zerrütteten Verhältnissen der alten Zeit eine neue, glücklichere hervorzuführen, und war daher mehr, als irgend Jemand berufen, die Vergangenheit bis auf Josue hinab zu überschauen. Ja nichts ist natürlicher, als daß seine Sorgfalt die heiligen Denkmäler nach einer Periode der Verwahrlosung wieder auffrischte. Wir finden daher sehr wahrscheinlich, daß jene Stellen im Buche Josue, die alte Ereignisse „an den heutigen Tag“ anknüpfen, und mehrere erläuternde Bemerkungen im Pentateuch von ihm seyen. Er steht wie ein erster Esra nach einer langen Dauer der Vernachläßigung der heiligen Lehre (1. Sam. 2, 27 ff.), als Erneuerer des Gesetzes und der Geschichte des heiligen Alterthums vor unsern Augen.

§. 8.

Wenn er sich überzeugen mußte, daß eine rein prophetische Leitung des Volkes auf den Wegen des heiligen Gesetzes noch nicht ausführbar sey, und wenn er in David den Vollstrecker seiner hohen, göttlichen Pläne auf dem Wege königlichen Einflusses erkennen mußte, so war es eine seiner ganzen Lebensaufgabe entsprechende Arbeit, nicht nur eine Einleitung zu dem Auftreten Davids als König zu schreiben, sondern auch in einer das einfache Gefühl des Volkes angenehm ansprechenden Erzählung auf die Vorzeit des davidischen Geschlechtes jenes liebegewinnende Licht fallen zu lassen, das uns an dem Büchlein Ruth so sehr gefällt.

Die Erzählung von der durch eine Hungersnoth veranlaßten Auswanderung Elimelechs mit seinem Weibe Noemi und seinen

beiden Söhnen nach Moab fällt in die Zeit Eli's oder Simsons. Nachdem nämlich beide Söhne Noemi's sammt ihrem Gatten gestorben und ihre Schwiegertochter Orpha in Moab zurückgeblieben ist, wird die andere, Ruth, in der Heimat der Schwiegermutter Gemahlin des Anverwandten der Noemi, Boos, und durch ihn Mutter von Obed (עוֹבֵד), dem Großvater Davids. Ist Jesse, der Vater Davids, ein Zeitgenosse von Samuel und Obed ein Zeitgenosse von Eli, so kommt das Leben Ruth's in die Zeit unmittelbar vor Eli.

Das Vorkommen von ein Paar eigenthümlichen Wörtern wie: עִנְּךָ (1, 13.) und צִבְטִי (2, 14.) und Formen wie: שִׁמְתִּי (3, 3.4.), תְּעַבְּרִי (2, 8.), מְאֹד (1, 20.), לְהֹן (1, 13.) u. s. w. ist durch die Benützung von Urkunden hinlänglich erklärt.

K. III. Die Könige.

A) Samuel der Vorläufer des Königthums.

§. 1.

Es ist nicht zufällig, daß Samuels Eintritt in die Welt auf eine ähnliche feierliche Weise von seiner Mutter begrüßt wird, wie der des Welterlösers von der allerseligsten Jungfrau Maria; [1]) denn Samuel war für seine Zeit ein Werkzeug göttlicher Erlösung, mit ihm verlaufen sich die wilden Gewässer der gesetzlosen Tage der Schofetim, und eine herrliche, vielversprechende Zeit einer Einheit der Israeliten unter sich und mit dem göttlichen Gesetze beginnt.

In Simson war die äußere Hülfe Gottes hervorgetreten; aber in seinem außerordentlichen Tode hatte sie an eine andere appellirt, und wirklich trat nach Simson ein priesterlicher Richter an die Spitze des Volkes. Allein er war zu schwach, das Scepter priesterlicher Herrschaft zu führen, er vermochte nicht einmal, in seiner eigenen Familie das Gesetz des Herrn in lebendiger Übung zu erhalten. Die Zeit bedurfte einer unmittelbar göttlichen Einwirkung, um einen Mann hervorzubringen, welcher sie stark und sicher ihrem ewigen Ziele zulenkte.

---

1) Das Magnificat stimmt zum Theile wörtlich mit dem Lobgesange der Mutter Samuels überein.

Samuel wurde schon ehe er geboren war von Gott und seinen Eltern geheiligt, und brachte seine Jugend in strenger Enthaltsamkeit, in der Übung heiliger Religionshandlungen und in der Betrachtung göttlicher Einsprechungen hin. So trat er nach dem Tode Eli's als ein geistiger Simson gegen das Verderben in Israel auf. Die Frevel der Söhne Eli's mußten das Vertrauen auf die Vollbringung der Opfer an der einzigen heiligen Stätte erschüttern, und zu der Theilnahme an den abgöttischen Weihungen treiben; es war daher eine der ersten Offenbarungen der Vollmacht Samuels, daß er den Israeliten durch Darbringung von Opfern an verschiedenen Orten entgegen kam, um sie wieder zur einigen und wahren Opferstätte zu führen und ihnen zu zeigen, daß hier die Quelle ihres religiösen Lebens sey.

Ohne Zweifel gieng er mit dem Gedanken um, auch das politische Leben Israels an diese Stätte, als an seine Quelle, zu knüpfen; wenigstens wird nur durch diese Annahme sein Verhalten bei dem Verlangen des Volkes nach einem Könige erklärlich.

Er scheint eine Verfassung gewünscht zu haben, wie sie zur Zeit des zweiten Tempels vor der Herrschaft der Makkabäer wirklich geworden ist.

Das Volk trug aber noch zu viele sinnliche Kräfte in sich, und hatte noch zu viele äußerliche Feinde um sich, als daß es schon reif gewesen wäre, sich mit Vertrauen dem Schutze der Hierarchie zu überlassen. Samuel war nur durch außerordentliche, auch der Sinnlichkeit Ehrfurcht gebietende, Zeichen unmittelbarer höherer Sendung im Stande gewesen, seine priesterliche Regierung bei Ansehen zu erhalten; nicht die Sache, nur die Person hatte dem Volke imponirt, und so war es denn ganz angemessen, daß ein König mit weltlicher Macht in Israel auftrat, so sehr auch Samuel in der Stimmung und Gesinnung, mit welcher der König begehrt wurde, ein Mißtrauen auf Gottes Hülfe sah. [2])

Wenn aber dieses Volk, welchem schon von Anfang an

2) 1. Sam. 8, 6 ff.

das Mißtrauen auf rein geistige Mächte eigen gewesen war, die Bestimmung hatte, der Träger der Offenbarung zu werden, so mußte sich das göttliche Erbarmen zu der Schwachheit des sinnlichen Bedürfnisses herablassen, und mußte ihm einen König, aber damit auch einen neuen Beweis geben, daß Israel seinen Beruf und seine Würde keineswegs dem eigenen Verdienste zu danken habe.

So untreu gegen den Glauben übrigens die Gesinnung des Volkes bei jenem Begehren gewesen war, so hatte die Vorsehung doch Mittel, dem Königthume eine mit der Offenbarung übereinstimmende Bedeutung zu geben. Es sollte nicht eine fleischliche Veranstaltung werden, deren die geistige Stiftung bedürfte, vielmehr sollte es ganz und gar von dem göttlichen Gesetze abhängig und dessen Diener seyn. Wir kennen zwar den Inhalt der Capitulation nicht, auf welche der erste König verpflichtet wurde; [3]) aber es reicht hin, daß ein vom Priesterthume ausgegangenes Gesetz ihn band; und ohnehin ist er durch die im Deuteronomium (K. 17.) gegebenen Vorschriften deutlich genug erinnert, daß nicht sein Wille das Gesetz des Reiches sey. [4]) Die Geschichte wird zwar zeigen, daß die meisten Könige sich wie die Tyrannen der ungläubigen Völker benommen haben; aber auch, daß das Bewußtseyn der Offenbarung in allen Zeiten solche als Frevler ansah, und somit die Idee von einem durch das göttliche Gesetz und zwar vermittelst der Hierarchie beschränkten König nie aufgab.

Es lag indeß im Wesen des Königthums, auch im besten Falle eine große Veränderung in der bisherigen Verfassung herbeizuführen. Bisher hatten bei Entscheidungen, die das ganze Volk angiengen, die Stammes- und Familien-Ältesten, unter dem Vorsitze des Richters (und Hohenpriesters), entscheidende Stimmen abgegeben, von jetzt an wurde höchstens da und dort

---

3) משפט המלכה 1. Sam. 10, 25.

4) Die Salbung, durch welche jeder König, der nicht der Erstgeborne eines Königs war, in die Würde eingeführt werden mußte, stellte diese als vom Segen des Priesterthums abhängig dar.

bei Feierlichkeiten das Recht dieser Volksrepräsentanten durch Förmlichkeiten geachtet, in der That aber war alle Gewalt der Ältesten und des Richters in der Person des Königs vereinigt. Es war daher jetzt weit weniger Garantie für die Richtigkeit von Beschlüssen vorhanden, als wenn die Nachfolger jener Ältesten, auf die vom Geiste Mosis gelegt war (Num. 11, 25.), zu Rathe gezogen werden mußten.

Und so war es eine zeitgemäße, auch unserm Blicke in ihrer Weisheit zugängliche, Veranstaltung Gottes, daß die Gabe der Prophetie, die seit Moses nur da und dort vereinzelt vorgekommen war, von jetzt an nicht nur ununterbrochen in Israel sich zeigte, sondern auch sich oft auf viele Träger zu gleicher Zeit ausbreitete.

Die Propheten bilden ein höchst wichtiges Moment in der Verfassung Israels. Durch sie erscheint das Königthum als ein von Gott abhängiges. Oft stoßen die Könige die Hand zurück, welche sie führen will; aber immer bietet sie sich von neuem an, oder hebt den Finger zum Drohen auf. Die Propheten, für die Rechte des Volkes [5]) und der Religion zugleich eifernd, haben zwar keine andere Macht, als die des Wortes; aber es ist ein göttliches und wirkt stärker, als ein Schwert; meistens ist die Wirkung allerdings eine in ferner Zukunft zu erwartende, und in sofern nur für die Gläubigen schrecklich; aber öfters greifen sie auch unmittelbar in die Gegenwart ein, namentlich am Anfang.

So war es bei dem ersten Könige Saul, der so recht ein persönliches, leibhaftiges Abbild des alten jüdischen Volkes war. Wie dieses sich die Leitung des Propheten Samuel gefallen ließ, so lange dieselbe seiner Sinnlichkeit schmeichelte, so folgte Saul der Stimme des Gesetzes, so lange es für ihn ehrenvoll und vortheilhaft war.

Saul zeigte sich als tüchtiger Krieger; aber nicht als ein

---

5) Die Vergleichung der Propheten mit den Volkstribunen hat ihr Wahres, wenn man die höhere, sogleich zu berücksichtigende Bestimmung derselben nicht ausschließt.

König, der seine Gewalt zu einem harmonisch geordneten Theile des israelitischen Gottesstaates zu machen vermochte. Er wurde daher durch den nämlichen Propheten, welcher ihn berufen hatte, verworfen. Die Vergehen Sauls, womit die Bibel diese Verwerfung motivirt, sind allerdings in ihrer äußern Erscheinung nicht sehr bedeutend [6]); aber es handelte sich vor Allem um die Gesinnung und geistige Beziehung, welche den Handlungen inwohnte. Wie bei der Versuchung im Paradies nicht die Frucht, sondern die beim Genusse derselben kund gewordene Absicht die Hauptsache war, so ist es auch hier.

Was Saul im Verhältniß zu David später that und wollte, ist allein schon hinreichend, Samuels Verfahren in einer Zeit zu rechtfertigen, wo es sich darum handelte, das Königthum zu gründen. Der Begründer konnte am allerwenigsten gegen eine der Idee des israelitischen Gottesstaates widersprechende Entwickelung des Königthumes gleichgültig seyn. Es war eine schwere, aber nothwendige Pflicht für ihn, nachdem er einmal die Würde eines geistigen Vaters für das Volk übernommen hatte, einem König entgegen zu treten, dessen Streben sich durchaus von der hohen Idee des Gottesstaates nicht wollte durchdringen lassen.

B) David.

§. 2.

Desto angenehmer für ihn war die Sendung in Jesse's Haus nach Bethlehem; denn hier fand er nach göttlicher Weisung in dem Jüngling David eine große, reiche, bildsame Seele, welche fähig war, die höchsten Ideen von einem Reiche Gottes auf Erden und über der Erde und von der geistigen Bestimmung Israels zu fassen, und wir dürfen nicht zweifeln, daß Samuel in heiliger Freude sich bei der Anschauung des werdenden jungen Königs mit dem Wesen des Königthums ganz versöhnt habe.

---

6) 1. Sam. 13. Opfer zu Gilgal. K. 15. Sieg über Amalek. K. 28. Die Zauberin von Endor.

Die Vorsehung fügte es, daß dieser auserwählte Jüngling in einer segensreichen Königsschule läuternder Erfahrungen gebildet wurde.

Die Stürme der Regierung Sauls hätten allerdings Hindernisse seiner Berufung scheinen können; aber sie waren wie ein Herbst-Regen auf die von Samuel in seine Seele ausgestreute Ideensaat.

Früh erwachte in dem künftigen Könige ein kühnes Verlangen nach großen Thaten [7]) und der Unterricht, für den durch die Nähe des Propheten gewiß reichlich gesorgt war, bewahrte sie vor maaßlosem Streben in's Ungewisse; [8]) alle Kraft kriegerischen Muthes sollte nur der Befreiung Israels aus heidnischer Knechtschaft gelten; nicht Eroberungslust, sondern die Begeisterung für freie Entfaltung der göttlichen Offenbarung war die Seele der Kriegsentwürfe Davids von Jugend an. Sie spricht sich frühe schon bei der Überwindung des Riesen Goliath aus. [9]) Und damit der Übergang von den Werken des Krieges zu den Unternehmungen für die Begründung der Religion in Israel nicht unvermittelt wäre, so stand dem siegreichen Kämpfer die Gewalt des Gesanges zu Gebot, die alle natürlichen Kräfte zügelt und ordnet, und welche sich, nach dem Siege über Goliath, als David zur Heerde seines Vaters zurückgekehrt war, in der Beschwichtigung des finstern Geistes Sauls offenbarte. [10])

Doch Davids Leben sollte kein Spiel seyn, das Saitenspiel sollte nur den Muth zu schweren Leiden und großen, mühevollen Thaten beleben. Er sollte den Kampf mit all denjenigen

---

7) Vgl. Davids Erscheinen bei dem von Goliath verhöhnten Lager der Israeliten.

8) Wir sehen David bei der Flucht vor Saul in Nobe mit Samuel verkehren.

9) 1. Sam. 17, 26. 45. Ich komme an dich im Namen des Ewigen der Heerschaaren . . . . den du gehöhnt hast.

10) In der Einleitung zu den Psalmen werden wir Davids Beruf zum Sänger Israels, ja aller Gläubigen der ganzen Welt betrachten, hier nehmen wir auf seine heilige Kunst nur insofern Rücksicht, als sie dem Könige diente.

Kräften beginnen, welche sich nicht der zarten Macht der Sprache und Musik ergeben. Erst sollte er das an Saul, wie an einem Musterbild, dann an sich und am ganzen Volke Israel und an den umwohnenden Völkern erfahren. Die Seite an Saul, die nicht durch Gesang zu erweichen war, sollte im Kampfe weich werden, und was in David selbst nicht mit jener Harmonie des Gesetzes zusammenstimmte, von welcher die Harmonie des Gesanges nur ein Abbild ist, sollte in Noth und Flucht und Kampf abgestreift werden; was aber an Israel und den Völkern ringsumher nicht fähig war, sich an die Idee eines Gottesstaates anzuschließen, mußte durch die verschiedenen Kriege, welche David führte, abgebüßt werden. So bahnte er in sich und im Lande Canaan den Weg zu einem Kommen des Reiches Gottes, soweit solches im alten Bunde möglich war.

§. 3.

Er konnte erst im siebenunddreißigsten Lebensjahre, als er zum König über ganz Israel gesalbt wurde, seine Ideen zu verwirklichen anfangen.[11]) Sein erstes Werk war die gänzliche Eroberung von Jerusalem, in dessen Burg sich immer noch der cananitische Stamm der Jebusiter gehalten hatte, und zwar mit solchem Gefühle der Unüberwindlichkeit, daß sie glaubten, Blinde und Lahme wären hinreichend zur Vertheidigung der Veste. (2. Sam. 5, 6.) Kaum war er Herr jener Stätte, welche einst dem Abraham als der Ort der Opferung Isaaks war bezeichnet worden, an welcher der Gottmensch sterben und sein heiliges Opfermal einsetzen sollte, so erhob sich ein ungeheurer Sturm gegen ihn. Die Völker ringsum sahen, wie kräftig David in die Mitte Israels trete, und wie er dieses Volk in dem Bewußtseyn einer religiösen Einheit stärkte; da fürchteten sie, mit hineingezogen zu werden in dieses Reich und

11) Er wurde dreimal gesalbt, das erstemal von Samuel in Bethlehem, dann vom Stamme Juda in Hebron und endlich von sämmtlichen Stämmen in Jerusalem.

ihre Eigenheit zu verlieren, und sprachen, sich gegen Davids Gottesherrschaft sträubend: Laßt uns zerbrechen ihre (Davids und Jehovahs) Bande. Der Aufstand war um so bedrohlicher, als die Philister (2. Sam. 5, 12.) in Verbindung mit (nach Joseph Antiq. VII. c. 4.) syrischen und phönicischen Völkerschaften unüberwindlich schienen. Sobald dieser entscheidende Angriff zurückgewiesen war, legte er den Grund zu einer bleibenden Cultusstätte, indem er die seit Eli von Siloh entfernte Bundeslade nach Sion bringen ließ, wo er seine Residenz aufgeschlagen hatte.[12]) So drückte er augenscheinlich aus, daß Gottes geistige Macht im Gesetze und Cultus die Hülfe seiner Herrschaft seyn solle, und indem er alles Heil der äußern Thätigkeit auf solche Weise als von der Vereinigung mit der Offenbarung abhängig erklärte, so erschien er im Gegensatz zu dem fleischlichen Streben der Kinder Rachels (Ephraim — Siloh; Benjamin — Saul, Gibeah) als Urheber eines von Gott getragenen Königthumes. („Die Söhne Ephraims . . . wahrten nicht den Bund Gottes . . . und er verstieß Silohs Wohnung . . . und verschmähte Josephs Zelt und hatte am Stamme Ephraim kein Gefallen und erkohr den Stamm Juda, den Berg Sion, den er liebte; und erkohr David, seinen Knecht." Psalm 78, 10. 60. 67. 68. 70.)

§. 4.

David wußte, daß die nämliche Sinnlichkeit, welche schon so oft zur Untreue gegen das heilige Gesetz verleitet hatte, die Fähigkeit habe, ein starkes Band zu bilden, welches die Seele an die Religion kettet. Er faßte daher diese Sinnlichkeit in ihren edelsten Regungen, nämlich jenen des Gesanges und der Kunst überhaupt, und ließ sie auf dem Gebiete der Religion thätig seyn. Viertausend Leviten erhielten die Bestimmung, am Heiligthum in schöner Abwechselung Gesänge vorzutragen, welche in der Sprache des Gefühles den Sinn der Opfer erklärten, die göttlichen Thaten der Erlösung priesen, und die Noth der

12) Vgl. Psalm 68.

Einzelnen und der ganzen Gemeinde klagten. David selbst gab die Gesetze für diesen Cultus des Gesanges, und dichtete Gesänge und Melodien. Mit Recht bildet diese Zeit, da er als ruhmgekrönter Held, als Prophet und Dichter die Feste Israels beseelte, einen Gegenstand der lebhaftesten, sehnsüchtigen Rückerinnerung für alle spätern Zeiten Israels. Es war aber nicht die Musik allein, was den Cultus verherrlichte: ein wohlgeordnetes Heer von Leviten und Priestern war beschäftigt, die Stiftshütte durch heilige Handlungen zu beleben, 24000 Leviten dienten den Priestern und 4000 hielten Wache beim Heiligthume.

Und wenn wir je aus äußern Umständen auf Inneres schließen dürfen, so können wir wenigstens in den ersten Jahren der Regierung Davids gewiß vor der Stiftshütte auf Sion ein vielfältig gottgefälliges, religiöses Leben denken, und dürfen in den reichen äußern Veranstaltungen mehr, als bloße Formen sehen; die Erinnerung an die überstandenen Kämpfe, der Geist der von David gesungenen Lieder, das ganze Beispiel des Königs in der ersten Zeit muß, wenigstens anfangs, gottbegeisterte Schaaren nach Sion gerufen haben; und gewiß nicht umsonst macht David in seinen Liedern so oft den Vorsatz, von den barmherzigen Thaten Gottes in der Versammlung der Gemeinde zu erzählen.

Um so weniger dürfen wir an der Geistigkeit und Innerlichkeit des Cultes zu Davids Zeit zweifeln, als derselbe für die Ausbreitung der Gesetzeserkenntniß in der umfassendsten Weise Sorge trug, indem er 6000 Leviten mit der Deutung und Handhabung des Gesetzes in der Eigenschaft von Schreibern שטרים (den damaligen Gelehrten) und Richtern שפטים beauftragte. (1. Chron. 23, 4.)

§. 5.

Dem Culte fehlte äußerlich nur Eines, ein Tempel; das Zelt, welches die heiligen Geräthe verhüllte, entsprach nicht der geordneten Festigkeit, in welcher sich die Religionsübung von nun an darstellen sollte. David sah die Erbauung eines Tempels für eine unerläßliche Pflicht seiner königlichen Wirk-

samkeit an, und schämte sich, selbst eine mit Cedernholz getäfelte Residenz auf Sion zu haben, während die Opferstätte immer noch das Ansehen eines Nomadenzeltes hatte.

Aber die Vorsehung hatte ihm einen höhern Beruf, als den der Erbauung eines Heiligthums von Stein und Holz und Metall zugewiesen; er war ein Mann des Blutes; [13]) aus seinem Blute sollte ein wahrer Tempel Gottes im menschlichen Leibe des Erlösers erbaut werden, und der aus Davids Blute dem Fleische nach stammende Erlöser sollte den großen Tempel der Gottheit bauen, dessen Grundstein Er selbst ist und dessen Bausteine die einzelnen Menschen sind; dieser sollte der wahre Tempelbauer seyn vermöge seiner göttlichen Kraft, die nicht aus Fleisch und Blut, sondern von Oben ist. Diese Wahrheit sollte sogleich in dem Verhältnisse Davids zu seinem Sohne plastisch dargestellt werden; die Herrschaft von diesem war eine ruhige, geistige, während die von David kriegerisch, blutig und wenn auch nicht ungeistig, doch fleischlich imponirend war; und so sollte Davids Nachfolger das Werk des Tempelbaues vollführen; David aber traf sehr großartige Vorbereitungen dazu (1. Chron. 22.); wie er denn auch dem geistigen Salomo in seinem Blute das äußerliche Material zum großen ewigen Baue darbot.

§. 6.

Wäre uns von David's Religiosität sonst nichts aufbehalten, als die Nachricht von seinem Eifer für den Cultus und seinem Plane zu einem Tempelbau, so würden wir schon hieraus sehen, wie die Sorge für die Begründung und Bethätigung der Religion das Centrum seiner äußerlichen Bemühungen war; wir finden

---

13) So wird er genannt von Semei (2. Sam. 16, 8.); allerdings in einem bösen Sinne vom Redenden gemeint, aber doch innerlich wahr. David selbst motivirt die Unterlassung des Baues mit dem Vorwurf: „Denn du hast viel Blut vergossen" (1. Chron. 22, 8.), während Gott die Vergießung dieses Blutes 2. Sam. 7, 9. als Sein Werk bezeichnet: ואברתה. Sonst ist ein Mann des Blutes für David ein Abscheu. (Ps. 26, 9. 55, 24. 59, 3. 139, 19.)

aber in diesen selbst deutlich genug die Beziehung auf Gott und Göttliches ausgedrückt. Seine Kriege waren Gotteskriege; so rauh das Werk der Waffen und so fern vom sanften Klang der Harfe der Kriegslärm war, so wußte er doch, daß, wenn er gegen die Philister in die Schlacht zog, Gott ihm nahe sey im Säuseln der (2. Sam. 5, 23. 1. Chron. 14, 15.) Bacha=Bäume. Er darf es wagen, Gott selbst als seinen Lehrmeister im Kriege zu bezeichnen, da alle in seinem Namen, nach seinem Rathe geführt sind und Gott selbst sie als Sein Werk darstellt. (2. Sam. 7, 9.)

Die Kriege Davids sind im Wesentlichen Werke des Glaubens, so gut wie seine Gebete; seine Siege sind Gottes Siege und sein Reich ist Gottes Reich. Nur am Ende der Regierung schien er sich in ruhmsüchtigem Überblick über seine Thaten gefallen zu wollen, indem er eine Zählung Israels veranstaltete; aber dieser Fehler wurde so schwer gebüßt, daß seine Regierung doch als eine im Geiste der göttlichen Offenbarung geführte dasteht.

Allerdings kommt im Privatleben Davids ein Fall vor, welcher den Glanz der ganzen Regierungsperiode zu verdunkeln scheint; aber der Flecken, welcher in dem Verbrechen des Ehebruches und des Mordes liegt, wurde durch eine offene, feurige Reue und durch schwere Heimsuchungen weggewaschen. [14])

Die schwerste war, nächst einem doppelten blutigen Verbrechen seiner Kinder, die Empörung Absaloms, die nicht nur die Privatverhältnisse des Königs, sondern auch die Ordnung des ganzen Staates in Verwirrung brachte, und eine Entfremdung der Gemüther gegen David kund gab, die man nach der frühern Gesinnung gegen den „lieblichen Sänger Israels" nicht erwarten konnte, und die uns erklärt, warum seine Lieder manchmal so bitter über die Unzuverläßigkeit der Menschen klagen.

Doch nach Absaloms Tod machte der großmüthige Schmerz des Vaters durch göttlichen Segen solchen Eindruck auf die Gemüther, daß die alte Anhänglichkeit wiederkehrte, und daß der Aufstand Seba's (2. Sam. 20.) nur vorübergehende Unruhe stiften konnte.

Am Ende seines Lebens schien es, daß seinem geliebten Sohne Salomo (ידידיה) die Nachfolge durch einen ältern,

---

14) Die rabbinische Vertheidigung der That (Schabbath f. 56. c. a. vgl. Eisenmenger I. 345.) ist unzulänglich.

Adonia, weggenommen würde; aber der greise König erhielt noch früh genug Kunde von dem Unterfangen Adonia's, um sogleich Salomo als König ausrufen und salben zu lassen. —

Und so konnte er mit dem Bewußtseyn sterben, daß er in der Kraft Gottes das Volk Israel ehrwürdig vor allen Nachbarnationen und das Gesetz des Herrn herrlich und lieblich im Innern Israels gemacht habe, und daß die Fehler, deren er schuldig geworden, vor Gott getilgt und nicht als Schuld auf seinen Nachkommen ruhen.

C) Salomo.

§. 7.

Die Wirksamkeit Davids erstreckt sich weit über die Grenze seines Lebens hinaus, und namentlich ist der große Tempelbau, durch welchen die Regierung Salomo's verherrlicht wurde, mehr sein, als Salomo's Werk; denn er hat nicht nur viel Material vorbereitet, sondern von ihm gieng jene Begeisterung aus, welche tausend und aber tausend Hände für das mühevolle Werk aufrief; er hat das Reich so vergrößert und gesichert, daß es zu einem solchen Unternehmen Ruhe und Mittel besaß. Dessenungeachtet bleibt auch seinem Nachfolger ein großes Verdienst und man nennt den Tempel mit Recht den salomonischen.

Die heiligen Geschichtsbücher wissen nichts Größeres aus der Regierungsperiode Salomo's zu berichten, als diesen Bau, dessen Bedeutung schon aus dem Umstande erhellen würde, daß sich später unzählige Sagen an ihn angeschlossen haben. [15])

Die von David getroffenen Vorbereitungen jeder Art machten es möglich, daß in der kurzen Zeit von 7 Jahren der an den Berg Sion sich anschließende Hügel Moriah mit dem prächtigsten Gotteshause geschmückt wurde, welches vielleicht im Alterthume existirt hat.

Salomo feierte die Vollendung des Baues am Schlusse des Laubhüttenfestes des sechsten Jahres seiner Regierung auf eine so glänzende Weise, daß er den Eifer seines Vaters für den Cultus zu überbieten schien.

---

15) Vom Demant-Wurme שמיר. Eisenmenger I. S. 350.

§. 8.

Jerusalem trug, seitdem der Tempel stand, wie eine Braut des Himmels den Schmuck Gottes sichtbar an sich, und mußte um so eher vor den Augen des ganzen westlichen Asiens, Egyptens und der Inseln des Mittelmeeres glänzend werden, als Salomo dasselbe auch durch einen herrlichen Königspallast, durch prächtige Gartenanlagen, Wasserleitungen und Befestigungswerke verschönerte und sicherte. (1. Kön. 9, 15.)

Was aber allen Glanz der Prachtbauten übertraf, war die Weisheit des Königs, die weithin durch das Morgenland und bis in den fernsten Süden hinab berühmt wurde. Diese Weisheit, ein Geschenk des Himmels (1. Kön. 3, 12., s. Sapient. 7.), war vorzüglich auf die Geheimnisse der Natur- und Menschenwelt, weniger auf die Welt der Offenbarung gerichtet. „Und größer war die Weisheit Salomo's, als die Weisheit aller Söhne des Morgenlandes und als alle Weisheit Egyptens .... und er redete über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der herauswächst an der Mauer; und er redete über das Vieh und über die Vögel und über das Gewürm und über die Fische." (1. Kön. 5, 10. 13.)

Wenn man diese Äußerung der heiligen Schrift zusammennimmt mit den Sagen von den Geistern Salomo's, welche sich ohne eine Veranlassung nicht hätten bilden und so unvergeßlich machen können, [16]) so muß man in Salomo einen Erforscher der Natur nach allen Beziehungen hin erkennen und in ihm von dem ursprünglichen, die Natur durchschauenden, jetzt verlornen Blicke des Menschen einen großen Theil wieder gewonnen denken. Seinem Auge eröffnete sich das Geheimniß der Natur, seinem Ohre wurde die Sprache der Creaturen, die jetzt den Meisten als ein unverständliches Wälsch vorkommt, verständlich, und so lange sein ganzes Wollen Gott suchte, so waren all diese Laute und Zeichen Worte von Gott. So ver-

---

16) Eisenmenger I. S. 351 ff. Herbelot, biblioth. orient. art. Soliman. Hammer, schöne Redekünste. S. 20.

mochte er denn auch in dem höchsten aller natürlichen Verhältnisse, in der Liebe des Bräutigams und der Braut, wie in einer bis zur Wirklichkeit getreuen Bildersprache die Geheimnisse der Liebe Gottes zur Menschenseele zu erkennen und zu besingen.

Die Sprüchwörter und das Buch der Weisheit, welches wenigstens dem Hauptinhalte nach von Salomo herrührt, zeigen hinlänglich, daß seine Naturkenntniß zu irgend einer Zeit auch nüchtern genug gewesen sey, um sich mit einer klaren Beobachtung der rein menschlichen Verhältnisse zu vereinigen. Wären uns all die 3000 Sprüche aufbehalten worden, die er sprach, und die 1005 Lieder, die er sang, so würden wir ohne Zweifel noch höhere Vorstellungen von seinem Natur und Menschen umfassenden Wissen haben. Die verschiedenen Bücher, welche unter dem Namen Salomo's gegen das Ende der Periode des alten Testamentes mit allerlei Naturoffenbarungen hervortraten, setzen wenigstens voraus, daß damals Salomo als ein Urheber und Beförderer von Naturmysterien galt.[17])

Auch der Umstand ist mit ein Beweis für die Richtung Salomo's und seiner Zeit auf die Pflege der Naturoffenbarung, daß das Buch Job, das ganz auf die Naturoffenbarung gegründet ist, zu jener Zeit in Israel zu Ehren kam und eifrig nachgeahmt wurde.

§. 9.

Aber gerade diese Naturerkenntniß bot jähe Abgründe für die Seele dar; denn nichts lag näher, als daß die in lebendiger Bedeutsamkeit vor der fühlenden und erkennenden Seele dastehende Natur für sich liebenswürdig und am Ende für sich anbetungswürdig erschien, und daß die durch solche Bedeutsamkeit symbolisirten göttlichen Verhältnisse vergessen wurden. Wirklich unterlag Salomo's Seele dieser Versuchung und zwar durch die Fülle von himmlischer Symbolik, die von Gott in der Region der irdischen Liebe niedergelegt ist. Die Seele ließ sich

---

17) Sohar citirt öfters solche Salomonsbücher. Vgl. Fabricius Codex ps. vet. test. I. S. 1032 ff.

vom Äußern dieser bezaubernden Bilder so sehr anziehen, daß sie darüber das Innere und das Höhere verlor, und so versank sie zugleich in Ausschweifungen und in Götzendienst. Der Übergang von der Weisheit der ersten Zeit zur Thorheit des Götzendienstes ist demnach bei Salomo nicht so auffallend und unvorbereitet, wie man sich häufig vorstellt, zumal wenn man weiß, wie sehr im egyptischen, im sabäischen und canaanitisch-mesopotamischen Culte, dem sich Salomo zuwendete, die Naturmacht vorherrschte.

Der Ruhm, zu welchem Salomo (1. Kön. 5, 14.) gelangte, mochte wohl auch das Seinige beitragen, um den israelitischen König in eine Vergleichung der auswärtigen Religionssysteme hineinzulocken, und es mochte ihm eine Art Triumph erscheinen, manche Ideen der Naturreligionen auf das Gebiet des israelitischen Geisteslebens herüberzutragen; aber eben dieser Verkehr führte ihm jene Weiber zu, deren Liebe immer mehr die heilige Grenze verkennen ließ, die durch die ernste Offenbarung gegen alle Naturvergötterung gezogen ist.

Die Erbauung von Palmyra (1. Kön. 8, 18. 2. Chron. 8, 4.) auf einer Oase der syrischen Wüste gehörte, so ruhmvoll sie war, und so sehr sie den Glanz Salomo's erhöhte, sicher mit zu den Ursachen seiner Verweltlichung, sowie die weit aussehenden Unternehmungen in der Schiffahrt auf dem rothen und indischen Meere (1. Kön. 9, 28. 10, 11.), wodurch Edelsteine, Gold und Sandelholz und andere Gegenstände des orientalischen Luxus aus Indien (Ophir) kamen. [18])

§. 10.

Das übelste ist, daß die Geschichte Salomo's zugleich die seines Zeitalters ist; die Generation, welche mit David in den Kämpfen gegen die Philister die Leiden schwerer Kriegszeiten erfahren; aber dann auch die heiligen Freuden der Religionsübung vor der Stiftshütte auf Sion genossen hatte, war heim-

---

18) Vgl. den tadelnden Ausdruck des Isaias 2, 6.: מלאו מקדם „Sie sind des Orientes voll."

gegangen; das mit Salomo gleichzeitige Geschlecht kannte nur die Ruhe und die Genüsse eines üppig gesegneten Zeitalters, und es ergieng ihm, wie manchem genußsüchtigen Kinde reicher Eltern, die sich mit Mühe und Noth aus der Armuth zum Reichthum erschwungen haben.

Allerdings war damals ein reges wissenschaftliches Streben, so daß Salomo in spätern Tagen sogar klagt, daß des Büchermachens kein Ende sey; die Lieder Davids und seine Thaten, das Buch Job und Salomo's eigene Bestrebungen reichen hin, um eine allgemeine dem Wissen und dem Gesange zugewendete Bewegung der begabteren Geister jener Zeit zu motiviren; aber die traurigen Thatsachen aus der Zeit unmittelbar nach Salomo sind uns auch ein sicherer Beweis dafür, daß diese Bewegung bald in den Tiefen der Sinnlichkeit und des Naturcultes versunken sey.

Israel hatte die Bestimmung gehabt, in klösterlicher Abgeschlossenheit mitten unter den Völkern wie ein priesterliches und darum auch unantastbares Volk zu leben; aber die Schifffahrt nach Indien, die Verbindungen mit Egypten und Phönizien und die Colonie an der großen Heerstraße von Damaskus in's innere Asien machten das heilige Land zu einem Tummelplatze aller möglichen fremden, glänzenden Thorheiten der Zeit. [19])

Und so darf es uns nicht Wunder nehmen, daß auf die Periode des höchsten Glanzes so schnell ein Umsturz kommt — denn der Glanz selbst war schon ein Ruin der einzig wahren Grundlagen Israels, der reinen Gesetzestreue. Der durch Salomo eingeführte Götzendienst war eine Lösung der Einheit Israels mit Gott, und so folgte eine Lösung der Einheit Israels unter sich.

19) Die Zeit Salomo's ist zu vergleichen mit jener Zeit der Klöster, in welcher sie Akademien, aber auch Theater hatten; in welcher Prachtbauten sich an der Stelle ärmlicher Zellen erhoben, aber aus den stillen Mönchen häufig Weltmänner wurden.

§. 11.

So begreifen wir, daß Gott selbst die Trennung durch einen Propheten ankündigen ließ. [20]) Sie war aber auch schon anderwärts vorbereitet, indem Hadad, der Sohn des von David geschlagenen Königs von Idumäa, der nach Egypten geflohen war und dort sich mit der Schwester der Königin vermählt hatte, nach Joabs Tode, von Pharao unterstützt, Idumäa wieder an sich riß. War damit die Ausdehnung der israelitischen Herrschaft nach Süden mit einem Male auf die alten Grenzen zurückgeführt, so geschah dasselbe gegen Norden hin durch die Empörung Resons, der sich gegen das Ende der Regierung des Salomo der Stadt und des Gebietes Damaskus bemächtigte, so daß von nun an auch der Besitz von Palmyra verloren gegangen zu seyn scheint.

Der stärkste Feind war aber Jeroboam; denn in ihm hatte sich Gott ein Werkzeug zur Bestrafung des salomonischen Geschlechtes ausersehen, und er hatte als Ephraimite alte Erwartungen hinsichtlich des Stammes Ephraim für sich, sammt der Unzufriedenheit eines großen Theiles vom Volke, namentlich nach Norden hin. Zwar durfte er es bei Lebzeiten Salomo's nicht wagen, sich als König in Israel zu zeigen, und er mußte sich in das seinem Ahnen Joseph befreundete Egypten zurückziehen, wo er bei dem Pharao jener Zeit Schutz fand. Aber eben darin lag die empfindlichste Züchtigung für Salomo, indem gerade die Macht, mit welcher er sich auf Kosten der Treue gegen das Gesetz verschwägert, und von welcher er die Sitte der Heidenkönige angenommen hatte, die Basis wurde, von welcher aus Jeroboam seine usurpatorischen Unternehmungen bewerkstelligte.

Egypten konnte um so eher Parthei für die Interessen Ephraims nehmen, als für Juda, da jenes durch seinen Ahnherrn Joseph einen alten Zusammenhang mit dem Reich der Pharaonen hatte, und in seiner sinnlichen Äußerlichkeit weit

---

20) Ahia. (1. Kön. 11, 19.)

mehr Garantie auf dauerndes Einverständniß bot, als Juda, in welchem durch David die Ehrfurcht vor dem Einen wahren Gotte derart Wurzel gefaßt hatte, daß sie wohl zeitweis von einzelnen Regenten verläugnet, aber doch nicht ausgelöscht werden konnte.

Als Salomo gestorben war, trat Jeroboam, vertrauend auf die egyptische Hülfe, als König der 10 nördlichen Stämme auf, welche durch den tyrannischen Hochmuth des Rehabeam, des Sohnes Salomo's, tief gekränkt worden waren.

Der dadurch veranlaßte Krieg wurde, noch ehe er zum vollen Ausbruche kam, unterdrückt [21]) und von Seite Juda's um so lieber aufgegeben, als ein egyptisches Heer in Süden einrückte, und Jerusalem, jedoch ohne Verwüstungen, eroberte. [1. Kön. 14, 25.] [22])

Ephraim riß sich an der Spitze von 9 Stämmen von der davidischen Dynastie los, und trat bald, indem es einen heidnischen Cult annahm, in die Classe der Heidenvölker ein; ja es wurde als die jüngste Ausscheidung vom Stamme der Erwählung sogar Typus sämmtlicher Heiden, die nichts anders, als der Reihe nach vom Stamme der Erwählung abgesonderte Zweige waren. [23]) Da aber trotz des öffentlichen Abfalles vom wahren Glauben doch im Stillen noch viele gläubige Israeliten sich in diesem nördlichen Reiche erhielten, so wird es immer noch zu Israel gerechnet, ja es behält den Namen Israel.

D) Die Könige nach Salomo.

§. 12.

Indem die Trennung des Reiches auf einer frühern Trennung von der reinen Gesetzestreue beruhte, bildete die Ehrfurcht vor einem mit einem starken Gotte verbundenen Volke keine

---

21) Schemaja. (1. Kön. 12, 21.)

22) שישק. Wiseman Zusammenhang. S. 353.

23) Vgl. Jeremias 31, 15., wo Rahel als Mutter aller erlösbaren Heiden erscheint.

Vormauer mehr gegen die ringsum wohnenden Nationen; [24]) sie wurden nach dem uralten Ausspruche Mosis, daß die Feinde Israels dessen Richter (פלילים Deut. 32, 31.) seyn sollten, nahe ein halbes Jahrtausend lang die Geißel Gottes für beide Reiche, bis durch Assyrien und Babylon die Todesstrafe an den verbrecherischen Nachkommen der ungehorsamen Wüsten-Generation vollzogen wurde.

Die Reihenfolge der Könige mit den wesentlichsten Thatsachen und der Prophetenreihe ist diese:

Juda.	Ephraim.
רחבעם *Ροβοάμ* 975—958. König über Juda und Benjamin, Edom und Ammon. (17 Jahre. 1. Kön. 14, 21.) 970. Sesonchis brandschatzt Jerusalem. Sonst Friede.	ירבעם *Ιεροβοάμ* 974—955. König über 10 Stämme, sowie über Moab. (22 Jahre. 1. Kön. 14, 20.)
אביה *Ἀβιού*, Abia 957—955. (3 Jahre. 1. Kön. 15, 2.)	Sieg über Jeroboam.
אסא *Ἀσά* 955—914. (41 J. 1. Kön. 15, 10.) Asa führt mit Baesa Krieg. Juda ist mit Damaskus verbündet, und erhält Vortheile über Ephraim. Auch gegen den Äthiopen Serach ist Asa glücklich.	נדב Nadab 955—952. (2 J. 1. Kön. 15, 25.)
	בעשא *Βαασά* 952—930. (1. Kön. 15, 33.) Ausrottung der Familie Jeroboams.
	1. Kön. 16, 8—28. אלה *Ἠλά* 930. Im zweiten Jahr ermordet von:
	זמרי *Ζαμβρί*, der 7 Tage regiert.
	תבני *Θαμνί* kämpft ein paar Jahre um den Thron mit:
	עמרי *Ἀμβρί*, Amri, der siegt. 928—916. Außer den innern Unruhen kam auch ein Einfall Benhadads I. über Ephraim.
יהושפט *Ἰωσαφάτ* 914—889. (25 Jahre, die Mitregentschaft eingerechnet. 1. Kön. 22, 41 f. 2. Chronik 20, 31.)	אחאב *Ἀχάβ* 916—896.
Beide Könige gegen Syrien verbündet. (1. Kön. 16, 29 ff.)	

24) Judith 5. die Rede des Moabiters Achior (6—25.). Psalm. 80, 13.

Juda.

Seit 891 ist Joram Mitregent. (2. Kön. 3, 1. vgl. mit 1, 17.)

יהורם *Ἰωράμ* 889—883. 8 J. Athalia, Jorams Gemahlin.

אחויה *Ὀχοζίας* 883. (2. Kön. 8, 24. 2. Chron. 22, 1.)
Allianz zwischen beiden Höfen.
Wird bald getödtet.

אתליה *Ἀθαλία*, Ahabs und Isabels Tochter, nimmt den Thron ein 883—878. (2. Kön. 11, 1. 3. 2. Chron. 22, 10.)

יהואש *Ἰωάς* 878—838. 40 J.
Die Syrier brandschatzen Jerusalem.

אמציה *Ἀμασίας* 838—809. 29 Jahre.
Edom gedemüthigt.

עויה *Ὀζίας* oder עזריה *Ἀζαρίας* 809—758.
Fängt zu regieren an im 14. (27.) J. Jeroboams II., regiert 52 Jahre. (2. Kön. 15, 1 f. II. Paralip. 26, 1 f.

Joel.

יותם *Ἰωαθάμ*. 758—742. 16 Jahre.

Ephraim.

Elias.

Söhne Ahabs:
- אחויה *Ὀχοζίας* 897—896. (1. B. d. Könige 22, 52.)
- יהורם *Ἰωράμ* 896—884. (2. Kön. 3, 1.)

Elisäus.

יהוא *Ἰηοῦ* 884—856. 28 J.
Feind der ganzen Ahab'schen Familie, tödtet auch den jüdischen Ahasja.
Das Ostjordanland geht an die Syrier verloren.

יהואחז *Ἰωάχαζ* 856—840.
Die Syrier werden sehr mächtig und übermüthig.

Jonas.

ירבעם *Ἰεροβοάμ* II. 824—783. 41 Jahre.

Hosee.

Amos.

Interregnum.

זכריה *Ζαχαρίας* 772. 6 Monate.

שלום *Σελλούμ* 771. 1 M.

מנחם *Μαναήμ* 771—760. 10 Jahre.

פקחיה *Φακείας* 760—758. 2 Jahre.

פקח *Φακέε* 758—738.

Juda.

Micha. Isaias.

אחז *Ἀχάζ* 742—727.

חזקיה *Ἐζεχίας* 727—699.

Obadiah.

Zug Sancheribs gegen Egypten. Jerusalem bedroht und wunderbar befreit.

Ephraim.

Nahum.

Interregnum.

הושע *Ὡσηέ* 730—722.

Eroberung Samaria's 722.

Juda allein.

מנשה *Μανασσῆς* 699—642. Regiert 55 Jahre. (2. Kön. 21, 1. 2. Chron. 33, 1.) [Bethulia durch Judith gerettet zur Zeit der Minderjährigkeit Manasse's.]

Zephania.

אמון *Ἀμώς* 641—639.

Jeremias.

יאשיהו *Ἰωσίας* 639—609. 31 Jahre. Im 12. Jahre seiner Regierung fieng er an, die Religion wieder zu beleben. (2. Chron. 34, 3.) Im 18. wurde der Pentateuch wieder hervorgezogen. Treffen bei Megiddo.

יואחז *Ἰωάχαζ* 609 (שלום). Vom gemeinen Volke zum König gemacht. (2. Kön. 23, 30. 2. Chron. 36, 1.) Von Nechao abgesetzt.

אליקים oder יהויקים *Ἰωαχίμ* 609—599. Nach der Schlacht bei Karkemisch 605. Jerusalem von Nebukadnezar das erstemal erobert. (Jerem. 29, 10.) Um 599 dringen Schaaren von Ammonitern u. dgl. in Jerusalem ein und plündern unter babylonischem Commando.

Habakuk.

יהויכין *Ἰωαχίμ* 599. 3 Monate, 10 Tage. Nebukadnezar erobert Jerusalem zum zweiten Male. Jechonias gefangen genommen.

Ezechiel. Baruch.

צדקיה *Σεδεκίας* 598—585. Im Jahre 585 ist Nebukadnezar zum dritten Male vor Jerusalem. Die Stadt und der Tempel zerstört. (Jerem. 25, 11. vgl. mit Daniel 9, 2.)

Daniel.

§. 13.

Die nächste Umgebung Israels war trotz ihrer fast durchaus feindlichen Gesinnung nie stark genug, die ihr verhaßten Diener

des unsichtbaren Gottes zu unterdrücken; nur Syrien vermochte auf einige Zeit auf dem Ostjordangebiete sich ganz geltend zu machen. Dagegen erwuchsen an den nämlichen Strömen, von welchen Abraham nach Palästina herübergekommen war, nacheinander zwei Mächte, die von der Vorsehung als Ruthen zur Züchtigung der Vergehen des Volkes benützt wurden, welche sich von Geschlecht zu Geschlecht häuften.

Schon die gegenseitige Stellung der beiden Reiche drückte ihre Entartung aus und vermehrte sie. Als sie wider einander waren, wie im Anfange der Trennung und nach Jeroboam, offenbarte sich eine Auflösung des israelitischen Volksbewußtseyns, welche auf ein Vergessen der durch die abrahamische und sinaitische Offenbarung erhaltenen Würde schließen ließ. Bei der Vereinigung aber, welche besonders durch Verschwägerung des davidischen Hauses mit der Familie Ahabs herbeigeführt wurde, trat Juda aus dem Kreise der ungetrübten patriarchalischen Abstammung heraus, und gab zu erkennen, daß der hohe, wenn auch vor der Welt nicht glänzende messianische Beruf ihm weniger theuer sey, als Aussichten auf Verstärkung der politischen Bedeutung.

§. 14.

Seitdem im nördlichen Reiche der König seinen Thron auf eine selbstgemachte Religion zu stützen unternommen hatte (1. Kön. 12, 26.), wurde dieser Thron die Stütze aller Schlechtigkeit, und legte somit schon in seine Begründung hinein den Keim des folgenden Sturzes. Die Könige verletzten auf's Schreiendste ihre Pflichten gegen die Unterthanen; daher folgte auch eine Thronumwälzung auf die andere. Innerhalb 252 Jahren wechselten hier neun Dynastien, wovon zwei (Jeroboam und Amri) durch Empörung und sieben durch Regentenmord zum Besitze des Thrones gelangten. Die Regierung des nördlichen Reiches war die personificirte Selbstsucht Derer, welche sich der Gewalt zu bemächtigen wußten. Daher einer der Propheten dieses Regierungssystem mit einem Kochofen vergleicht, durch welchen das Volk als Teigmasse, nachdem es gehörig

bearbeitet und geknetet worden, zum Schmause für den Regenten gar gemacht werden sollte; was freilich insofern mißlang, als der Assyrier den hergerichteten Bissen für sich wegnahm.

Die Majestät des Königs war ganz herabgekommen; wie später Antiochus Epiphanes nach dem Berichte des Athenäus sich selbst zum Possenreißer erniedrigte, so hören wir den Propheten Osee klagen, daß der König sich durch schlechte Streiche und Bübereien vergnügen lasse. (Osee 7, 4.) Vom Priesterstande war keine Besserung der Zeit zu erwarten; denn er war einem tiefen allgemeinen Verderbniß anheimgefallen; er suchte im buchstäblichen Sinne des Wortes den Dienst des Baal mit dem des Jehovah zu vereinigen, und mußte dadurch nothwendig mit dem letzten zerfallen. Es war soweit gekommen, daß Priester regelmäßigen Straßenraub übten. (Osee 6, 9.) Freilich war dieses Priesterthum eine Schöpfung der ephraimitischen Politik (1. Kön. 12, 31.), und das Schlechte davon ist nichts, als eine wuchernde Fortsetzung jenes Schisma, das Jeroboam I. nach Salomo's Tode eingeführt hatte, und das die folgenden Könige besonders durch Begünstigung des Götzendienstes zu pflegen und zu befestigen suchten.

§. 15.

Die davidischen Könige des südlichen Reiches waren in der Regel ebenfalls weit entfernt von dem Musterbilde eines guten Herrschers, das sich in David ausgeprägt hatte; sie strebten, die kleine Macht weit mehr durch Verbindungen mit starken Nachbarn zu heben, als durch unbedingte Hingebung an Gott; ja in jener Verbindung mit dem Königshause des nördlichen Reiches, welche die Wunde der Trennung zu heilen schien, war die davidische Dynastie nahe daran, mit der reinen adelichen Abstammung auch allen Zusammenhang mit den göttlichen Verheißungen zu verlieren.

Wenn dennoch auf diesem Stamme die körperliche Hoffnung auf die Ankunft des Erlösers ruhen blieb, [24]) so geschah

---

25) Si autem dereliquerint filii ejus (sc. Davidis) legem meam..... visitabo in virga iniquitates eorum . . . . . misericordiam

es in der Weise, wie dem Priester die sakramentalische Gewalt bleibt, auch wenn er durch sein Leben einer solchen Gnade unwürdig geworden ist. Es fehlt indessen in der Reihe der Könige Juda's nicht an einzelnen Persönlichkeiten, bei welchen der strenge Prophet, der die Bücher der Könige schrieb (Jeremias), mit Wohlgefallen verweilt, nämlich Ezechias und Josias (zum Theile Josaphat und Usias); allein zu ihrer Zeit war die Zerrüttung bereits zu groß geworden, und sie selbst besaßen zu wenig Kraft für den guten Willen, als daß sie den Ruin hätten aufhalten können.

Im Ganzen stellen sich die Könige als die Werkzeuge dar, durch welche der Zeitgeist jener alten Jahrhunderte das jüdische Volk vom Glauben an Gott, von der treuen Übung des heiligen Gesetzes loszureißen und in Unternehmungen der Ruhmsucht, des wuchernden Erwerbens und in üppige Sinnengenüsse hineinzuführen suchte.

§. 16.

Wenn man dieses Endresultat der Geschichte der Könige nicht verkennen kann, so begreift man, wie Samuel sich so ernstlich der Einführung desselben entgegensetzen konnte. Aber wie begreift man, daß Gott dennoch diese Würde bestätigte?

Einzig dadurch, daß man auf die durch das Königthum hervorgebrachte Concentrirung der fleischlichen Gesinnung Israels Rücksicht nimmt. Nachdem eine solche Gesinnung einmal da war, so war es besser, daß sie sich in starker, unläugbarer Äußerung kund gab, als daß sie im Stillen ihr Unwesen trieb. Das Königthum in seiner Verschlechterung sammelte die Sündenstoffe mehr an, und machte die Sünde reifer.

Sollte aber diese Steigerung der Sündenoffenbarung wirklich im Zusammenhange mit jenem sinaitischen Gesetze stehen, das den Beruf hatte, die latente Sünde manifest zu machen,

---

autem meam non dispergam ab eo . . . . neque profanabo testamentum meum. Psalm 88 (H. 89), 31 ff. Vgl. 2. Sam. 7.

und dadurch derart zur Erkenntniß zu bringen, daß ein Bedürfniß nach Erlösung erwachte, so mußte für eine Schärfung des Sündenbewußtseyns, verbunden mit Erlösungshoffnungen, gesorgt werden.

Dieses geschah dadurch, daß neben dem Königthum

K. III. das Prophetenthum

§. 1.

in Israel herlief, daß, je schlechter die Könige wurden, um so größere und mehrere Propheten auftraten. Sie hatten nicht die Macht, das Übel zu entfernen, ja nicht einmal die, es aufzuhalten; das war auch gar nicht ihr Beruf. Sie sollten nur einer sündigen Mitwelt das Gewissen wecken, und, wenn dieses wach war, ein geistiges Bedürfniß nach Gerechtigkeit hervorrufen und pflegen, und somit Israel empfänglich machen für die Erlösung durch Jesum Christum, an den sie mitten in ihren zermalmenden Bußpredigten bald deutlicher, bald dunkler erinnerten. Wenn sie aber auch gar nicht unmittelbar auf den Erlöser hinweisen würden, so wären sie doch seine Wegbereiter, indem sie den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit wecken — sie sind insgesammt: „Stimmen des Rufenden in der Wüste."

§. 2.

Die Prophetie ist nicht bloß, wie der griechische Name sagt, ein Wahrsagen, ein Vorhersagen künftiger Dinge. Die genaueste griechische Bezeichnung ist die von Dionysius Areopagita Coel. hierarch. c. VIII. p. 95. gegebene: *Θεολόγος*, wozu p. 104. Pachymeres bemerkt: *τοὺς ἱεροὺς προφήτας θεολόγους φησὶν ὡς λόγους θεοῦ ἡμῖν ἐξαγγέλλοντας.* [25]) Im hebräischen Namen נביא ist nur im Allgemeinen auf ein „Hervorsprudeln", „Hervorquellen" hingewiesen, ohne daß Ankündigungen künftiger Dinge als vorzüglicher Inhalt dieses Her-

---

1) Der heilige Johannes Evangelista heißt *θεολόγος* als Prophet des neuen Bundes.

vorquellens bezeichnet wäre. Wenn der hebräische Name aber den Ursprung der Quelle, Gott, nicht nennt, so setzt er denselben doch voraus; überall tritt der נביא als Theilnehmer an göttlicher Erkenntniß und göttlicher Macht, als Werkzeug göttlicher Einwirkung auf.

§. 3.

Die Theilnahme am göttlichen Wissen kann auf verschiedene Weise vermittelt werden. 1) Gott kann sich zu dem gewöhnlichen Verständniß herablassen durch sinnlich wahrnehmbare Formen oder Töne; oder 2) er kann im tiefsten Grunde der Seele Anschauungen und Gedanken wecken, welche nicht durch den mühsamen Prozeß des diskursiven Denkens, sondern in momentaner Einstrahlung Eigenthum der Seele werden (intuitus mentis); 3) er kann die Seele in der Ekstase zu den himmlischen Formen hinanziehen. Die erstere Weise kann im wachen Zustande oder im Traume eintreten; die Wahrnehmung eines Mandelbaumes bei Jeremias (K. 1.), das Hören eines Rufes (1. Sam. K. 3.) bei Samuel gehört zu dieser Weise. Wenn dagegen Habakuk sagt, er stehe auf der Warte, und harre, was Gott in ihm spreche (K. 2.), so deutet er auf die zweite Art der Wahrnehmung göttlicher Mittheilungen hin, welche die gewöhnliche war.

Die höhere Ekstase, d. h. jene Entrückung des Geistes, wodurch derselbe Gottes Wesen selbst schaute, wie solches beim heiligen Paulus der Fall war, fand im alten Testamente noch gar nicht statt; denn vor der Himmelfahrt Christi drang kein Mensch zur unmittelbaren Anschauung Gottes vor (Joh. 1, 18. 2, 46. Matth. 11, 27.); war es ja selbst Moses, dem höchsten der Propheten, nicht vergönnt, Gott in seiner Wesenheit zu schauen. (Exod. 33, 23.) Aber eine Entrückung und Entzückung mit ekstatischem Fluge kam allerdings, namentlich bei spätern Propheten vor. Ezechiel wird auf diese Weise nach Jerusalem, Daniel nach Susa versetzt; der letztere wurde wiederholt durch das Eintreffen der Vision aus dem gewöhnlichen Verlaufe seiner leiblichen Lebensthätigkeiten herausgerissen, und bei Elias war man so an die Entrückung gewöhnt, daß nach

seiner Himmelfahrt Männer ausgesendet wurden, um nachzusehen, ob ihn der Geist, der ihn aufgehoben hatte, nicht auf irgend einen Felsen der Wüste hingeworfen habe.

Jene Schaar, der sich Saul nur nähern darf, um mit in die prophetische Begeisterung hineingerissen zu werden (1. Kön. 11, 12.), befand sich ebenfalls im Strome einer psychischen Erregung, welche in das Gebiet der niedern Ekstase gehört, und wo die Musik (1. Sam. 19, 30. 1. Chron. 25, 1. 2. Kön. 3, 15.) die Schleußen der Begeisterung öffnet, und die Seele des Sehers schauend macht, sehen wir nur ein neues Zeugniß für die psychische Ekstase des alten Prophetenthums; auch der Ausdruck vom Kommen, Fallen und Erstarken der Hand Gottes über den Propheten (נפלה יד יי על, חוקה יד יי על, היתה יד יי על פ s. Gesenius thesaur. I. S. 566.) deutet auf eine äußerliche Anregung und Aufregung hin.

Richtig ist es dagegen, daß bei dem großen Propheten Isaias jede Spur von Außersichseyn fehlt, und daß bei Moses nur das Verweilen auf dem Berge, von wo er mit hellglänzendem Gesichte zurückkehrte, an ekstatische Zustände erinnert, dagegen aber bei den Mittheilungen der einzelnen göttlichen Gesetze nicht mit einer Sylbe darauf hingewiesen wird, daß derselbe in einem andern als dem ganz gesunden, hellwachen Zustande sich befunden habe. Soll der Zustand dieser beiden unstreitig größten Propheten über den Charakter des ganzen Prophetenthums entscheiden, so kann man wohl mit Recht mit Hieronymus den Montanisten gegenüber behaupten: **Neque vero ut Montanus cum insanis feminis somniat prophetae in ecstasi locuti sunt** (Vorrede zu Isaias), zumal, wenn man mehr auf das Aussprechen, als das Empfangen der göttlichen Mittheilungen Rücksicht nimmt. [26])

---

26) Vgl. Epiphan. haeres. 48. c. 3. ebenfalls gegen die Montanisten: *ὁ προφήτης μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ἐλάλει καὶ ἐφθέγγετο ἐκ πνεύματος ἁγίου τὰ πάντα ἐρρωμένως λέγων.* St. Chrysostomus homil. 29. in epist. ad Corinth.: *Τοῦτο μάντεως ἴδιον τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ*

§. 4.

Der Zustand der prophetischen Theilnahme am göttlichen Wissen und Wirken war vorübergehend; bei Moses aber so oft wiederkehrend, daß die Rabbinen ihm zum Unterschiede von andern Sehern eine beständige Prophetie zuschreiben. Es lag nicht in der Macht der Seher, die Prophetie herbeizuführen; [27]) aber sie pflegten sich vorzubereiten. Schon unter Samuel sehen wir Schaaren von Propheten in religiösen Übungen, und später, namentlich unter Elias und Elisäus, treffen wir eigentliche Prophetenschulen. Zur nächsten Vorbereitung wurde Fasten, einsame Betrachtung (Exod. 24, 18. 34, 28. Deut. 9, 9. Daniel 10, 2.), manchmal auch Musik angewendet. (1. Sam. 19, 30. 2. Kön. 3, 15.)

§. 5.

Die Stellung der Propheten zu den Leidenschaften des Volkes brachte es mit sich, daß sie in der Regel in Armuth und Verfolgung lebten. Von Seite der Regierung trat man ihnen mit dem Vorwurf entgegen, sie brächten Verwirrung und Unruhe unter das Volk; sie wurden als Volksaufwiegler [1. Kön. 18, 17. Amos 7, 10.], [28]) oder als Fanatiker oder Wahnsinnige (משגע 2. Kön. 9, 11.) behandelt. Das Volk näherte sich ihnen zwar mit Vertrauen, erwartete aber Aussprüche, die ihrer Form nach sinnlich schön und ihrem Inhalte nach mild und lax wären. [29])

ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον· ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται φησιν ἅπαντα. Vgl. Hendewerk's Einleitung zu Isaias.

27) „Auf meiner Warte stehe ich . . . . und spähe umher, daß ich sehe, was er redet durch mich." . . . (Habakuk 2, 1.)

28) Insofern die Propheten vom Standpunkte ihrer Feinde aus betrachtet werden, sind sie Demagogen, wie Winer, Reallex. II. 330., sie zu nennen geneigt ist.

29) Ezech. 33, 32. Et es eis quasi carmen musicum quod suavi dulcique sono canitur. Isai. 30, 10. Loquimini nobis placentia.

Die Verkündigung der bittern Wahrheit vom großen Sittenruin und der Nothwendigkeit einer ernsten Buße hatte eine völlige Isolirung des Propheten zur Folge. Die Stellung der ernsten Verkünder der Wahrheit wurde doppelt schwierig, wenn ihnen falsche Propheten mti der Verkündigung eines wohlfeilen Seelenfriedens gegenüber standen. (Et curabunt contritionem filiae populi mei cum ignominia dicentes pax pax, et non erat pax. Jerem. 6, 14.) Das Auftreten falscher Propheten gehörte überhaupt zu den größten Hindernissen der ächten prophetischen Wirksamkeit und des wahren Religionslebens der Israeliten; um so mehr, da es in manchen Fällen schwer war, untrügliche Kennzeichen der falschen und wahren Prophetie herauszustellen. Für einzelne wichtige Fälle gab allerdings schon das mosaische Gesetz Criterien an, indem es bestimmt, daß das Nichteintreffen von angekündigten Zeichen (Deut. 18, 22.); ferners die, selbst mit Wunderwirkungen verbundene, Aufforderung, andern Göttern, als Jehovah, zu huldigen (Deut. 13, 2.), oder ein im Namen eines Götzen ausgesprochenes Orakel (Deut. 18, 20.) hinreiche, um die Unächtheit der prophetischen Sendung zu beweisen. Aber es traten auch Männer auf, welche den genannten Kennzeichen auswichen, und doch aus ihrer eigenen lügenhaften Phantasie Eröffnungen schöpften, welche sie als Prophetieen in Curs zu setzen suchten. Gegen solche konnte der wahre Prophet seinen Zusammenhang mit einem früher anerkannten Gottgesandten geltend machen, oder er mußte darauf vertrauen, daß die von Gott stammende Wahrheit ihrer Natur nach vermögend sey, in der von Gott zur Erkenntniß seiner Wahrheit geschaffenen Seele Anerkennung zu gewinnen. Der Lebenswandel konnte nur insofern eine Probe der Ächtheit werden, als in lasterhaften Seelen der Geist Gottes nicht bleibend wirkt, obwohl auch Lasterhafte in einzelnen Momenten zur Prophetie erhoben werden können. [30])

---

30) St. Augustin. ad Simplician. l. II. quaest. ex libris reg. 9. I. t. IV. p. 642. Constitut. ap. l. VIII. c. 2.: *οὔτε πᾶς ὁ προφητεύων ὅσιος οὔτε πᾶς ὁ δαίμονας ἐλαύνων ἅγιος καὶ γὰρ καὶ Βαλαὰμ ὁ τοῦ Βεὼρ ὁ μάντις προεφήτευσεν δυσσεβὴς ὤν.*

A) Die ältesten Propheten.

§. 6.

Bis auf das neunte Jahrhundert vor Christi Geburt sind uns von keinem Propheten Weissagungen von größerem Umfange erhalten; dagegen haben uns die Bücher Samuels, der Könige und der Chronik zum Theil sehr ausführliche Nachricht über die Wirksamkeit mancher ältern Gottgesandten aufbewahrt. [31]) Nach Samuel erscheinen Gad und Nathan bei David rathgebend, warnend, drohend und tröstend [32]); der Prophet Ahia muß dem von Nathan erzogenen (2. Sam. 12, 25.) Salomo die Trennung des Reiches (1. Kön. 11, 29 ff. 12, 15. 2. Chron. 10, 15.) und später dem schismatischen Jerobeam I. schwere Bestrafung ankünden. (1. Kön. 14, 2 ff. Vgl. 1. Kön. 15, 29.) Unter Rehabeam tritt Semeja friedestiftend (1. Kön. 11, 29 ff.) und rügend im südlichen Reiche auf (2. Chron. 12, 5 ff.), wie um dieselbe Zeit ein Ungenannter im nördlichen. (1. Kön. 13, 1 ff.) Auch Iddo muß in jener Zeit gewirkt haben. Wir haben nur bruchstückliche Nachrichten über sie. Noch kürzern Bericht erstattet die Schrift über Asaria unter Asa (um 930 II. Chron. 15, 1 ff.) und Hanani unter Baesa. (II. Chron. 10, 7 ff.) Desto ausführlicher spricht sie von Elias und Elisäus, welche im neunten Jahrhundert in den bewegtesten Zeiten Israels als Zeugen des göttlichen Gesetzes wirkten, und für immer als merkwürdige Repräsentanten der alten Prophetie dastehen.

§. 7.

Elias schließt sich nicht nachweislich an einen frühern Propheten an, so daß in dessen Namen seine Sendung be-

---

31) In der Chronik werden uns die Propheten namentlich als Geschichtschreiber ihrer Zeit vorgestellt.

32) Gad: 1. Sam. 22, 3 f. 23, 3. noch unter Saul. 2. Sam. 24, 11 ff. 1. Chron. 21, 11 ff. am Ende von Davids Regierung. Nathan als Bußprediger 2. Sam. 12, 1 f. Früher als Rathgeber über den Tempelbau 2. Sam. 7, 1 ff. 1. Chron. 17, 1 ff.

gründet wäre; dagegen sprechen so außerordentliche Thatsachen für ihn, daß sein höherer Beruf selbst von denen anerkannt wurde, gegen welche er mit den empfindlichsten Strafreden auftreten mußte.

Seine Aufgabe, während der Regierungszeit Ahabs das Gewissen Israels wach zu halten, begann er damit zu lösen, daß er (um 912) eine Hungersnoth ankündete. (1. Kön. 17, 1 f.) Jener üppigen Sinnlichkeit, aus welcher das hartnäckige Widerstreben gegen das göttliche Gesetz hervorzugehen pflegte, mußte vor allem ein strenges Fasten auferlegt werden, wenn sie nicht ein ewiges Hinderniß der Besserung bilden sollte. Der Prophet erhielt die Weisung, während dieser Zeit am Wadi Krith (Hieromar) östlich vom Jordan in einsamer Wüste zu harren. Ein Rabe mußte ihn speisen. (1. Kön. 17, 2—6.) und als der Bach ausgetrocknet war, mußte Elias in's phönizische Gebiet nach Sarepta hinüber wandern, wo er bis zum Ablaufe des dritten Jahres der Hungersnoth blieb. (1. Kön. 17, 7—16. 17—23.) Die dreijährigen Hungerexercitien, welche über Israel verhängt worden waren, reichten aber nicht hin, dem Worte des Herrn Eingang zu verschaffen, es waren an 1000 Baals- und Astarte-Priester und Propheten in der Hauptstadt, deren Thätigkeit wie eine unübersteigbare Mauer allem Bessern entgegenstand. Ein Gottesurtheil sollte entscheiden, ob sie berufen seyen, in Israel zu lehren, oder die Propheten vom Bekenntniß des Elias. Auf dem Carmel sollte von Propheten des Baal und der Astarte einerseits und von Elias andererseits geopfert werden, und wessen Opfer einen Regen herabrufen würde, dessen Gott sollte als der wahre angesehen werden. (1. Kön. 18, 21 ff.) Die Baalpriester, als die vielen, sollten anfangen, Elias wollte folgen. Dieser Vorschlag wurde angenommen, die Anhänger Baals erflehten keinen Regen, Elias aber erhielt Regen und damit die Gewalt über seine Gegner. [33]) Er ließ sie im Kischon schlachten.

---

33) Eine der merkwürdigsten Thatsachen in der Zeit der größten Zerrüttung Israels. Das Wunder selbst ganz dem Bedürfniß der

Es schien, daß die Stelle der Pseudopropheten nun von wahren Propheten sollte vertreten werden, indem Elias mit ehrenvoller Auszeichnung an den Hof gezogen wurde. Aber an einem Hofe, welcher von einer Königin Isabel [34]) beherrscht wird, ist kein Bleiben für einen Propheten Gottes. Sein Leben war in Gefahr, und er floh auf göttlichen Befehl. Damit hörte er freilich auf, in jener lauten, öffentlichen Thätigkeit sich zu zeigen, welche er bei dem blutigen Opfer am Carmel und in seinem Aufenthalte am Hofe entfalten zu wollen schien; aber so still seine folgenden Erlebnisse waren, so reich sind sie an Bedeutsamkeit für jede der Geschichte des Prophetenthums zugewendete Seele. Er sollte (wenn auch vielleicht nur in der Vision) tief im wüsten Arabien, am Berge Sinai, am Berge der Offenbarung, Zuflucht suchen, und auf diesem Wege mehrfacher göttlicher Offenbarungen genießen, welche symbolisch aussprachen, wie der bessere Theil des Judenthums, den der Prophet repräsentirte, einst dem bis auf's höchste steigenden Verderben der Zeit entrinnen, und auf dem wahren Berge Gottes, auf dem Berge der vollen Offenbarung des Herrn Sicherheit finden würde (K. 19.); er sollte auf dem Berge durch ein Zeichen unterrichtet werden, daß Gott nicht als Geist der gewaltsamen Zerstörung, sondern der sanften Mahnung die Buße vorbereiten wolle, welche zum großen Ziel der Verheißung führen sollte. Das Prophetenthum sollte nicht mit den Blitzstrahlen der Donnerkinder bewaffnet seyn, wie es auf Carmels Höhen bei der Hinrichtung der Baals- und Astarte-Priester

---

Zeit angemessen. Wenn nach der Verheißung Gottes (1. Kön. 19, 18.) 7000 Menschen nach der Zeit Ahabs in Israel sich finden sollen, welche ihre Kniee vor Baal nicht gebeugt, und ihren Mund mit keinem abgöttischen Kusse befleckt haben, so hat dieses Wunder sicher auch seinen Einfluß auf solche Treue geübt, und hat dagegen die Ungläubigen desto unentschuldbarer gemacht. — Auch die Symbolik der ganzen Handlung war geeignet, dieselbe unvergeßlich zu machen, und als eine Thatsache der Offenbarung hinzustellen. —

34) Als Tochter eines Astarte-Priesters aus dem stolzen Sidon mußte sie für die phönizische Religion eifern.

der Fall gewesen war, sondern mit mehr geistigen Mächten. [35]) Aber der Übergang zu der geistigern Prophetie sollte nicht plötzlich seyn; wenn auch Elias nicht ferner im Namen Gottes den Blitz über Israels Frevel schwingen durfte, [36]) so mußte er doch Könige salben, welche den Beruf erhielten, schwere Verbrechen mit blutiger Strafe heimzusuchen. Obschon er aber in seinem irdischen Leben das Eintreten der geistigen Offenbarung Gottes nicht mehr sah, so ist er doch seit seiner wunderbaren Entrückung [37]) in höhern Regionen der Zeuge aller Entwickelungen der Religion; er sah den Orkan des spätern Prophetenworts durch die Haine Palästina's brausen (spiritus grandis et fortis subvertens montes); er sah die große Bewegung der Völker vom ersten Sturze Jerusalems bis zum zweiten unter Titus und damit die Anbahnung des Christusreiches (post spiritum commotio); er hat bisher die Feuertaufe durch die im Christenthum allgemein gewordenen Geistesgnaden ausspenden (post commotionem ignis) und doch nie Gott in seiner himmlischen Majestät sich zeigen sehen; aber er wird am Abend der Welt [sibilus aurae tenuis (vgl. Genes. 3, 8.) ad auram post meridiem] [38]), wo alle Prophetie zu Ende geht, und wo Christus in seiner Herrlichkeit, in reiner Geistigkeit und doch stärker als alle Mächte des Fleisches und Blutes

35) Non in spiritu dominus — non in commotione dominus — non in igne dominus et post ignem sibilus aurae tenuis: ecce dominus transit. (1. Kön. 19, 11. 12.)

36) Micha, Sohn des Jimlah, tritt einmal im Geiste des Elias auf. (1. Kön. 22, 8.)

37) Sieben Jahre nach dieser Entrückung erhielt der König Joram einen Brief von Elias (2. Chron. 21, 12.), der aber noch während des irdischen Wandels des Propheten geschrieben seyn kann, und insofern keine Präcedenz für die apokryphen vom Himmel datirten Briefe bildet. Vgl. Jo. Andr. Schmid de libris et epistolis coelo et inferno delatis. Helmst. 1704.

38) Die Juden machen ihn zum Urheber der bekannten Weissagung: daß die Dauer des Gesetzes 2000 Jahre betrage, wie die des Chaos (bis auf Abraham) und wie die messianische Periode, so daß die ganze Weltdauer 6000 Jahre wäre. S. Fabricius Codex pseudoepigr. V. Test. I. S. 1077 ff.

zum Gerichte kommt, wiederkommen [39]), und dem starken Richter den Weg bereiten, wie Johannes, der abbildliche Elias, (Matth. 11, 14. 17, 10 ff.) dem Erlöser Straßen bahnt.

§. 8.

Elisäus, durch Übergabe des Prophetenmantels förmlich zum Nachfolger instituirt, [40]) lieferte den besten Beweis, daß die Prophetie nicht sogleich nach dem Tode des Elias in jenes Stadium von Geistigkeit eintreten durfte, welches durch das „Lispeln eines leisen Wehens" angedeutet worden war, sondern daß es dem Geiste der damaligen Jahrhunderte gemäß sich mehr äußerlich offenbaren müsse. Elisäus ist vorherrschend als Wunderthäter Prophet, also weniger durch Theilnehmen am göttlichen Wissen, als am göttlichen Wirken. Die Erzählungen von den Todtenerweckungen, von der Heilung Naamans, von der Verblendung der syrischen Feinde, von dem Beile, das auf dem Wasser schwimmt, von dem unschädlich gemachten Gifte u. s. w. sind wie aus der Region der Einsiedler in der egyptischen Wüste genommen; aber wie in den Zeiten schwerer Verfolgung durch die Römer die Wundergaben den Muth der Gläubigen stützen mußten, so sehen wir in der wilden, finstern Zeit nach Ahab in Israel die Wundergabe in

---

39) Die Wiederkunft des Elias ist deutlich bei Malachias angekündigt. (K. 4. V. 6.) Sirach nimmt diese Ankündigung auf (K. 48. V. 10.), und die Juden erwarteten zur Zeit Christi allgemein seine Ankunft, eine Erwartung, die sich bis jetzt unter ihnen fortgesetzt hat (Lightfoote zu Matth. 17, 10.), und die Stelle K. 11. V. 3. in der Apokalypse bildet gewiß eine nicht unbedeutende Bestätigung für dieselbe.

40) Daß Elias sich durch einen eigenthümlichen Mantel auszeichnete, erinnert an die Ordenskleider der Pythagoräer und anderer alten Philosophen (Christ. Guil. Fr. Walchii antiquitates Pallii philosophici Jenae 1746. S. 45.); an das חרקה chirket der Sufi und gehört als förmlicher Ordenshabit mit zu den Umständen, aus denen man schon längst geschlossen hat, Elias sey Vorsteher eines eigentlichen Prophetenordens am Carmel und Jordan gewesen. S. M. Ant. Alegre de Casanate: Paradisus Carmelitarum in der Einleitung.

reichern Strömungen fließen, als zu Zeiten, wo das ganze öffentliche Leben ein Bekenntniß und eine Stütze des Glaubens war.

§. 9.

Zacharias, der Sohn des Jojada, trat als Ergänzer der Thätigkeit seines ältern Zeitgenossen Elisäus auf; denn er wendete sich, im Tempel zu Jerusalem lehrend, gegen den innern Abfall von Gott, dem, seiner Versicherung gemäß, eine Abkehr Gottes von Israel folgen werde. Eine solche Ankündigung klang den Juden und dem Könige so hart, daß der Prophet im Tempel gesteinigt wurde. [41])

§. 10.

Weit leichtere Mühe hatte Jonas aus Gath Chefer in Galiläa, als er die Sendung erhielt, eine Erweiterung des israelitischen Ländergebietes auszusprechen (2. Kön. 14, 25.); denn eine solche Ankündigung im Munde eines Propheten mußte wie eine Approbation des sittlichen Zustandes erscheinen; es war aber in der That nur eine Vergünstigung, durch welche Gott jeden Vorwurf abschneiden wollte, als hätte er es an der nöthigen Hülfe fehlen lassen. [42]) Der Zustand des damaligen Ephraim war so wenig nach dem Willen Gottes, daß eben dieser Jonas zu Heiden gesendet wurde, um ihnen den Weg zur Buße zu bereiten, so daß Gott im Grunde im nördlichen Reiche dasselbe aussprach, was vor kurzer Zeit Zacharias

---

41) Ob dieser Zacharias der nämliche sey, den Christus bei Matth. 23, 35 f. als ein Opfer jüdischen Unglaubens und Hasses anführt, ist eine alte Frage, die in neuester Zeit in Griechenland zur leidenschaftlichen Streitfrage geworden ist. S. *Φαρμακίδου: περὶ Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου* und *Ὁ ψευδόνυμος Γερμανός*. Athen. 1838.

42) Et ego quasi nutricius Ephraim, portabam eos in brachiis meis . . . in funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis. (Osee 11, 3.)

im südlichen gelehrt hatte: dereliquistis Dominum ut derelinqueret vos. (2. Chron. 24, 20.)

Es konnte für Israel, das bei aller Versunkenheit doch auf das Privilegium der Auserwählung stolz war, nichts Erschütterndes geben, als die Nachricht: Gott hat einen Propheten zu sündhaften Heiden gesendet, um ihnen Buße zu predigen, und sie haben sich bekehrt, und Gottes Wohlgefallen ruht auf ihnen. Und so steht die Geschichte von der Sendung des Jonas nach Nineveh im innigsten Zusammenhange mit dem geistigen Bedürfnisse jener Zeit.

Die Bedeutung der Erzählung von Jonas wird besonders durch die Prophetie des Osee klar, der bald nach dem erstern Propheten mit beweglichen Worten in mannigfaltigen Bildern und Wendungen lehrt: Gott hat viele Propheten zum sündigen Israel gesendet; aber es will nicht freiwillig Buße thun; darum soll es eine schreckliche Buße des göttlichen Mißfallens hinnehmen, es soll seinen Feinden preisgegeben werden.[43])

Die Erzählung von der Sendung des Jonas nach Nineveh, die wir unter den zwölf kleinen Propheten an fünfter Stelle in vier Kapiteln vor uns haben, unterscheidet sich von den Orakeln der andern Propheten durch einen leicht hinfließenden Erzählungston; und sie würde an und für sich selbst nie dazu gekommen seyn, unter den eigentlichen Prophetenschriften einen Platz zu finden, wenn nicht Jonas außerdem eine Sendung an Israel gehabt hätte, und wenn nicht die Thatsache eine indirekte prophetische Strafrede gegen Israel wäre.

Hiebei scheint allerdings ein sehr frappanter Theil der Erzählung, nämlich von der Flucht des Propheten und vom (Hay-) Fisch, der ihn verschlungen, unberücksichtigt und ohne Erklärung zu bleiben; aber gerade das, daß der Prophet nur gezwungen zu den Heiden geht, erhöht den Nachdruck der Lehre, die in der Thatsache liegt.

Der Aufenthalt im Fische aber ist dem Ganzen auf eine so auffallende Weise angehängt, daß selbst die, welche in der

---

43) Die Ansicht, daß das Orakel über Moab, welches im Isaias steht (K. 15 und 16.) [Hitzig, der Prophet Jesaja 1833. S. 182 u. s. w.], dem Jonas angehöre, ist nicht begründet.

ganzen Erzählung nur eine Parabel sehen, anerkennen müssen, dieser Zug habe im ganzen Gemälde eine typische Bedeutung. Und welches kann diese Bedeutung seyn? Jonas bringt unter großen Opfern, nachdem er drei Tage und Nächte in den Tiefen des Meeres zugebracht, der Heidenstadt Nineveh und am Ende durch sie auch einem Theil der Israeliten Bekehrung und Leben; und der, welcher mit Widerstreben seiner menschlich natürlichen Gefühle jenes Opfer auf sich genommen hat, wodurch zuerst der Heidenwelt (s. Luc. 11, 30. Matth. 12, 40.) und dann dem bessern Theile der Israeliten Bekehrung und Leben gebracht werden mußte, hat drei Tage und drei Nächte in der Unterwelt zugebracht, die in Jonas ausdrücklich mit dem Innern des Fisches verglichen wird. (מבטן שאל K. 2. V. 3.) S. die Worte des Erlösers Matth. 16, 4. Hinsichtlich des Aufenthaltes im Bauche des Fisches kann auf Squalus Carcharias hingewiesen werden, der bekanntlich (Oken, Naturgesch. Stuttgart 1836. Bd. VI. S. 57.) ganze Pferde verschlucken kann, so daß die Thatsache ein Wunder, aber kein Monstrum ist. — Kikajon (K. 4. V. 6—10.) ist von Luther als quid pro quo mit: „Kürbiß", von den LXX. durch *κολοκύνθη* übersetzt worden. Das einzig Richtige ist die vom heiligen Hieronymus aus eigener Anschauung gegebene, wenn auch nicht in den Text aufgenommene (dort steht das quid pro quo: hedera) Übersetzung elceroa, d. i. Ricinus, Wunderbaum, „ein zweijähriges bis zur Höhe eines schattengebenden Baumes während einiger Tage emporschießendes, aber auch sehr vergängliches Gewächs." Winer, Realler. II. S. 806. S. Gesenius, thes. s. v. קיקיון S. 1214. Oken III. S. 1594. „An heißen Tagen entstehen darauf Raupen, welche in einer Nacht alle Blätter wegfressen."

B) Osee, Amos, Joel und Nahum.

§. 11.

Von den Lebensverhältnissen Osee's (הושע) wissen wir sehr wenig; selbst sein Vaterland ist uns nur durch traditionelle Berichte bei Pseudoepiphanius und Dorotheus Tyrius bekannt; beide lassen ihn aus dem Stamme Issachar kommen; der Erstere nennt seine Vaterstadt *Βελεμώθ*, der Letztere *Βελεμών*. Der heilige Hieronymus nennt sie Bethsemes.

Nach dem Eingang des aus 14 Kapiteln bestehenden Büchleins, das wir von ihm haben, hat er unter den davidi-

schen Königen Usias, Jotham, Ahas und Ezechias und zugleich unter dem israelitischen Könige Jeroboam II. gewirkt. Da dieser 825 zur Regierung kam, Ezechias aber 699 starb, so versteht sich wohl von selbst, daß der Prophet nicht während der ganzen Regierungszeit von Jeroboam und Ezechias gewirkt hat, indem wir ihm sonst eine mehr als fünfviertelhundertjährige öffentliche Thätigkeit zuschreiben müßten. Da überdieß die Eroberung und Zerstörung Samaria's ihm etwas Künftiges ist, andererseits seine Beziehungen auf die Gegenwart eine solche Zerrüttung voraussetzen, wie sie vor den letzten Jahren Jeroboams II. kaum gedacht werden kann, so haben wir anzunehmen, daß er gegen das Ende der Regierung des letztgenannten Königs angefangen und am Anfang der Regierung des Ezechias geendet habe.

Diese Notiz reicht, so dürftig sie ist, hin, um uns die Lage der Zeit zu vergegenwärtigen, in welcher Osee als Zeuge der Offenbarung thätig seyn sollte, und um die Gerechtigkeit der bittern Klagen zu begreifen, die er über die Entartung des mit ihm lebenden Geschlechtes erhebt.

§. 12.

Die Zurechtweisungen, welche Osee im Namen Gottes ausspricht, wiegen um so schwerer, da sie mit Erinnerungen an die hohe Würde verbunden sind, womit Gott sein Volk geschmückt hat. Gott hat dieses Volk geliebt und aus Egypten geführt; er hat sich zu ihm herabgelassen und ist ganz in sein Gefühl eingegangen (in funiculis Adam traham eos 11, 1. 4.), ja er hat es zu seiner Braut gemacht. (K. 1.)

Aber es hat sich weggewendet von der geistigen Erkenntniß dessen, der da ist, und hat der Naturvergötterung sich hingegeben. Es hat somit den Bund gebrochen und ist zur Ehebrecherin an Gott geworden. Und nicht nur geistiger Weise ist solcher Ehebruch geschehen, sondern die Naturreligion hat in ihrem Gefolge die wildesten Ausschweifungen gehabt, und noch ist Israel in Unzucht versunken. (K. 4. V. 10. 11. u. s. w.) Abscheulicher Aberglaube hat die Erkenntniß gefangen ge-

nommen, und schreiende Ungerechtigkeit (K. 12. V. 8 f.) herrscht überall, das Prinzip des Staates ist tyrannische Eigensucht, es ist wie ein Feuer, das den Ofen der Staatsmaschine heizt, um die Volksmassen wie Teig zum delikaten Bissen für die Machthaber zu präpariren. (K. 7. V. 4. s. oben.) Diese Frevel müssen gestraft werden. Da all diese Übel innigst mit dem Götzendienste zusammenhängen, der nicht nur in Dan am Libanon und Bethel (K. 4. V. 15.), sondern auch in Gilgal (K. 12. V. 11. 4, 15.) und im transjordanischen Mizpa (K. 5. V. 1. 6, 8. 12, 11.) auf die frechste Weise getrieben wurde (vgl. K. 2. V. 13 f. 4, 13. 8, 4. 10, 5. 13, 2.), so trifft die Heimsuchung Gottes ganz vorzüglich die Stätten des Götzencultes. Namentlich soll der Stier von Bethel entfernt werden (K. 8. V. 5.) unter Umständen, welche das Volk weinen und die Priester lachen machen [K. 10. V. 5.]; [44]) sie werden aber nicht lange lachen; denn Samarien wird ganz zerstört und das Volk in die Gefangenschaft geführt werden. [45]) (K. 10. V. 14. 14, 1.)

Der Zustand des Volkes in der Gefangenschaft wird der der gänzlichen geistigen Verarmung seyn. (Dies multos sedebunt filii Israel sine rege et sine principe et sine sacrificio et sine altari et sine ephod et sine theraphim K. 3. V. 4.) Das schmerzlichste wird seyn, daß jenes Assyrien, dessen Cult sie angenommen und dessen Freundschaft sie gesucht haben (K. 5. V. 13. 12, 1. 7, 11.), eine Macht der Zerstörung für sie seyn wird, so daß bei ihnen wahr wird: „Sie haben Wind gesäet und Sturm geärntet." (K. 8. V. 7.) Egypten wird zwar Vielen eine Zufluchtsstätte werden (K. 9. V. 3 ff.); es wird aber doch traurig seyn, den ganzen Erfolg der Ausführung aus Egypten aufgeben, die kostbaren Palläste in

---

44) Indem nämlich die Priester ein Bild von geringerem Metall an die Stelle des goldenen setzen, das sie für sich behalten, während die Assyrier das unächte mitnehmen.

45) Sicut vastatus est Salmana a domo ejus qui judicavit Baal in die praelii, matre super filios allisa.

der Heimat den Brennesseln überlassen und in der Fremde Schmach ertragen zu müssen. (K. 9. V. 3 ff.) Solches folgt auf die Untreue gegen Gott und welcher Ernst es mit den Drohungen sey, zeigt der Mißwachs, dem kein priapischer Feldhüter wehren kann.[46]) Die Ankündigung der Strafgerichte muß um so empfindlicher seyn, da Israel selbst sie an sich vollstreckt. Israel ist sein eignes Verderben. (K. 13, 9.)

§. 13.

So kann der Prophet sagen, daß er Israel in die Wüste führe, um zu seinem Herzen zu reden. (K. 2. V. 14.) Er hat die Israeliten mit mächtigen Worten erschüttert, und hat ihm in seinen ernsten Ankündigungen alles genommen, worauf sie stolz waren, er hat gleichsam eine Wüste um sie her geschaffen und die Stimmung der Bußfertigkeit vorbereitet.[47]) Er kann daher auch Worte des Trostes sprechen, und auf das Reich der Gnade hinweisen, welches auf die lange Buße folgen werde. (K. 1. V. 11., nachdem vorausgegangen: **Voca nomen ejus absque misericordia** und K. 3. V. 5.: **Et posthaec reverentur filii Israel et quaerent dominum deum suum et David regem suum et pavebunt ad Dominum et ad bonum ejus in novissimo dierum.**) Ja es wird eine Zeit kommen, wo Israel Braut Gottes seyn wird (**et sponsabo te mihi in fide**) [K. 2, 20.], und Gott wird alle Wunden, die jetzt schmerzen, heilen: **Sanabo contritiones eorum . . . ero quasi ros, Israel germinabit sicut lilium.** (K. 14. V. 5 f. Vgl. K. 6. V. 3.) Gott wird den Tod aufheben. (K. 17. V. 14.) **(Ero mors tua o mors, morsus tuus o inferne.)**

---

46) אתנן (cf. arab. אתן Götze K. 9. V. 1.) weidet den Dreschplatz und die Kufe; aber der Most fragt nichts nach diesem Hüter.

47) Die Reue, welche der Prophet erwecken will, ist allerdings eine aus dem Gefühl der traurigen Folgen des Lasters hervorgegangene. **Factus est in nationibus quasi vas immundum.** (8, 8.) Besonders: **Vadam et revertar ad virum meum priorem: quia bene mihi erat tunc magis quam nunc.** Es ist aber die nämliche Reue, wie beim verlornen Sohn.

§. 14.

Die Schreibart des Osee ist bilderreich, gedrängt, dunkel und sententiös. [48]) Die vierzehn uns vorliegenden Kapitel bilden keine fortlaufende Rede, sondern bestehen aus einzelnen Vorträgen. Die Ausleger sind über die Zahl und Grenzen derselben nicht im Reinen. Man kann füglich so abtheilen: a) K. 1. V. 1. — K. 2. V. 2. b) K. 2. V. 3—25. c) K. 3, V. 1—5. d) K. 4. V. 1—19. e) K. 5. 6. f) K. 7. [49]) g) K. 8. h) K. 9. i) K. 10. k) K. 11. l) K. 12. m) K. 13. 14.

§. 15.

Amos erhielt den Beruf, wie Osee, dessen Zeitgenosse er war, in Ephraim zu wirken, obwohl er aus Juda [50]) gebürtig war. Er hatte bisher vielleicht auf denselben Triften, auf welchen dreihundert Jahre früher David das Saitenspiel gelernt und bei der Heerde geübt hatte, Rinder gehütet. [51]) Er trat nach dem 14ten Regierungsjahre des Jeroboam auf, da die Aufschrift sagt, er habe unter Jeroboam und Usias ge-

---

48) Commaticus est et quasi per sententias loquens, sagt der heilige Hieronymus (Praefat. in XII. prophetas) sehr bezeichnend.

49) Berthold zieht die drei letzten Worte vom Kap. 6. wohl nicht mit Unrecht zu Kap. 7.

50) Aus Thekoa südlich von Bethlehem. (K. 1. V. 1. 7, 14)

51) K. 7. V. 14. בוקר. K. 1. V. 1. נקד. Daneben hatte er das Geschäft eines Sykomorenbohrers בולם שקמים. Man könnte auch נקד (נקדה der Punkt) auf dasselbe Geschäft beziehen, ja selbst בקר. Jedenfalls ist Amos als Landmann Prophet geworden. Vgl. St. Hieronymus ad Amos 1, 1. Naturale est, ut omnes artifices suae artis loquantur exemplis, et unusquisque in quo studio trivit aetatem, illius similitudinem proferat. . . . . Cur haec dicta sunt? ut scilicet ostendamus, etiam Amos prophetam, qui pastor de pastoribus fuit, et pastor non in locis cultis et arboribus ac vineis consitis, aut certe inter sylvas et prata virentia, sed in lata eremi vastitate, in qua versatur leonum feritas et interfectio pecorum, artis suae usum esse sermonibus, et vocem domini terribilem ac metuendam rugitum leonum et fremitum nominaret.

wirkt, letzterer aber erst im genannten Jahre des erstern zur Regierung kam. [52])

Die Schilderung, welche Amos von der Ausdehnung des nördlichen Reiches (K. 6. V. 15. ab introitu Emath usque ad torrentem deserti) und vom dortigen Luxus macht, ist auch wirklich im Einklang mit den von Jonas angekündigten Erfolgen der Waffen Jeroboams.

§. 16.

Daß ein Hirt aus dem südlichen Reiche, der plötzlich bei den bachantischen Festlichkeiten zu Bethel erschien, und hier unter den Schaaren der Festbesucher wie ein Elias warnte, rügte und drohte, mitten in den Angewöhnungen des üppigsten Zeitalters Ephraims eine störende Erscheinung war, läßt sich denken. Man sah in ihm einen Feind der öffentlichen Ruhe und des Thrones, als er es wagte, im Angesichte des stolzesten Selbstvertrauens des durch Jeroboams Waffen geschützten Götzenpriesterthums zu sagen: **Demolientur excelsa idoli et sanctificationes Israel desolabuntur: et consurgam super domum Jeroboam in gladio.** (K. 7. V. 9.) Der König erhielt Nachricht von der Predigt des Propheten und dem Eindrucke, den sie hervorrief, und der Götzenpriester Amazias verwies ihm das Land. Nach der Tradition wurde er auf Veranlassung desselben Götzenpriesters tödtlich mißhandelt, worauf er alsbald auf jüdischem Gebiete verschied. [53])

§. 17.

Der Prophet wendet sich ausschließlich an das Reich Ephraim, und wenn im Eingang mit beinahe ermüdender Wiederholung derselben Formel den Syriern, Gazäern, Tyriern, Idumäern, Ammonitern, Moabitern und den Bewohnern von Judäa Unheil angekündigt wird, so geschieht es nur, um eine

---

52) Vgl. 2. Kön. 15, 1. wo das 27ste Jahr angegeben ist, mit Petavius doctrina temporum lib. IX. c. 55. §. XI. S. 131. ed. 1627.

53) S. Pseudoepiphanius. Calmet, bibl. Wörterbuch s. v. Amos.

Basis für die an das Reich Israel zu richtenden Drohungen zu gewinnen.

Undankbar ist Israel; denn Gott hat ihm ein freies Land als irdische und die Gnaden prophetischer Erkenntniß als himmlische Wohlthat gegeben; aber beides ist mißbraucht. (K. 2. V. 9 f.) Darum soll eine schreckliche Niederlage darüber verhängt werden. (2, 15 f.)

So groß der Luxus in Samarien ist, so groß soll das Kriegsunglück werden. Nur Wenige sollen entrinnen (3, 12.); das abgöttische Heiligthum sammt den stolzen Prachtbauten im Lande soll fallen. (3, 14 f.) Diese Ankündigung ist kein blinder Lärm. (1, 3 f.) „Denn Gott, der Herr, thut nichts, er hätte denn seinen Rathschluß geoffenbart seinen Knechten, den Propheten." (3, 7.)

Die empfindlichste Hungersnoth soll über das Land kommen (4, 6 f.), das schon so schwer mit Theurung und Krankheiten heimgesucht wurde, ohne sich zu bekehren (4, 7 ff.), indem die unrechtmäßigen Opfer immer noch fortgehen in Bethel und Gilgal. (4, 5 f.)

Darum soll, falls der Götzendienst fortdauert — denn wenn Reue folgte, käme auch Verzeihung (5, 6.) — eine endlose Strafe eintreten. „Sie fällt, stehet nicht wieder auf, die Jungfrau Israel." (5, 2.) Bethel (und Gilgal) müssen zerstört werden. (5, 5.)

„Zahlreich sind eure Verbrechen und mächtig eure Sünden, die ihr bedränget den Gerechten, Bestechung nehmet und Dürftige hindern sie im Thore." (5, 12.) Kein Opfer wird Gott versöhnen. (5, 22 f.)

„Ich werde euch vertreiben über Damaskus hinaus, spricht der Ewige, Gott der Heerschaaren ist sein Name." (5, 27.)

Ja in's Exil sollen sie gehen und an ihrer Spitze die Vornehmen (und Priester), welche in Wohlleben ihre Tage hingebracht haben und „fühlen kein Weh um die Wunde Josefs." (6, 6.)

Noch deutlicher wurde der Prophet, als er nicht nur eine Zerstörung der Heiligthümer Israels vorhersagte, sondern auch eine Vertilgung des Hauses Jeroboams. (7, 1—9.)

Aber eben diese Prophezeiung zog ihm den Ruf eines Revolutionärs zu, und der Hof-Priester Amazias gab ihm, wie wir oben gesehen, die Weisung, sich aus dem Zehnstämme-Reich zu entfernen und in Juda zu prophezeien. Aber Amos hielt sich nicht an diese Worte, sondern fuhr in den drohenden Reden gegen Israel fort, nachdem er dem Priester selbst die gebührende Strafe angekündigt hatte. Wegen der Unterdrückung der Armen „soll es geschehen am selbigen Tage, ist der Spruch des Herrn, daß ich untergehen lasse die Sonne am Mittage . . . . . und verwandle eure Feste in Trauer . . . und sende Hunger in das Land, nicht Hunger nach Brod und nicht Durst nach Wasser, sondern zu hören die Worte des Ewigen." (K. 8. V. 9 ff.)

Hiemit scheint die angedrohte Strafe ihren Höhe- aber auch ihren Wendepunkt erreicht zu haben; aber der Prophet fährt fort, als sähe er die Juden nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bis auf den heutigen Tag vor Augen: „Und sie wandern von Meer zu Meer und von Mitternacht bis zum Aufgang werden sie umherziehen, das Wort des Ewigen zu suchen und es nicht finden." (8, 12.)

Ja Israel soll ganz geschlagen werden! „Wenn sie dringen bis in die Unterwelt, von da soll meine Hand sie holen, und wenn sie steigen in den Himmel, von da will ich sie herabstürzen." (9, 2.)

„Siehe die Augen Gottes, des Herrn, richten sich auf das sündige Reich, und ich tilg' es hinweg von der Oberfläche des Erdbodens." (9, 8.)

Aber eben mit diesen Worten, welche alle Hoffnung abzuschneiden scheinen, verbindet der Prophet zum Beschlusse seiner ernsten Drohungen die tröstliche Verheißung von dem Wiederaufbau der Hütte Davids. „An selbigem Tage werde ich aufrichten die verfallene Hütte Davids und ich bessere aus ihre Risse, und ihre Ruinen richte ich auf und erbaue sie, wie in den alten Tagen, auf daß sie (die Israeliten) einnehmen den Überrest Edom's und aller Völker, über welchen mein Name genannt ist, spricht der Ewige, der dieses thut." (9, 11 f.)

§. 18.

Joel spricht von einer bevorstehenden Kriegszeit und von Heereszügen in einer Weise, daß man seine Worte auf die assyrischen Unternehmungen gegen Syrien, Palästina und Egypten zu beziehen geneigt seyn muß. Da er sich vorzugsweise an Jerusalem und Juda wendet, welchem die assyrische Macht besonders um 720 v. Chr. lebensgefährlich wurde, so möchte Joels Auftreten in die Mitte des achten Jahrhunderts zu setzen seyn. So schließt er sich billig an Amos an, der bei seinen Drohungen gegen Ephraim warnende Blicke auf Jerusalem wirft.

Die Heimath dieses Propheten ist nach der Tradition Bethramtha, jenseits des Jordans, im Stamme Gad oder Ruben. [54]) Demnach wäre Joel ein Unterthan des nördlichen Reiches gewesen; wenn er aber dennoch für das südliche prophezeite, so hat Ephraim in Joel zurückbezahlt, was ihm früher in Amos von Juda geliehen worden war.

Daß aber Joel sich an das Reich Juda richte, erhellt aus mehrern Stellen, in denen Jerusalem, Sion, angeredet oder Bezug auf den levitischen Priesterdienst im Tempel genommen wird. [K. 1. V. 9. 13. 14. 16. 2, 1. 15. 16. 17. 3, 6. 8. 17. 19 ff.] [55])

Der Gedankengang in der Ankündigung schwerer Zeiten ist dieser:

I. Heuschrecken aller Art werfen sich über das Land und machen es ganz wüste (1, 1. — 2, 10.)

II. Thuet wahre Buße, der Tag des Herrn ist nahe. (2, 11—17.)

---

54) Epiphanius schreibt *Βηθώμ*, Dorotheus *Βεθομορῶν*, worin sicher *Βηθραμθά* zu erkennen ist. Es ist das nachmalige Livias oder Julias. S. Relandi Palaestina. S. 478.

55) Hieronymus zu Joel 1, 1. Quomodo in Osee propheta sub nomine Ephraim ad decem tribus confertur vaticinium, quae vel Samaria vel Israel saepe memoratur: sic in Joel omne quod dicitur, ad tribum Judae et ad Hierusalem pertinere credendum est.

III. Der Herr höret das Flehen seines büßenden Volkes, und hilft ihm und segnet es zunächst irdisch, aber dann auch geistig: Effundam spiritum meum super omnem carnem et prophetabunt filii vestri etc. (K. 2. V. 18—32.) [Hebr. 2, 18—27. 3, 1—5.]

IV. Wenn das Maaß der Sünden der Heiden voll ist, dann werden die gedrückten und vertriebenen Gläubigen (Juda et Jerusalem) gesammelt und die Völker gerichtet. (K. 4.) (Consurgant et ascendant gentes in vallem Josaphat. V. 12.)

Wenn der Prophet zunächst die Züge der Assyrier von 740—710 im Auge hat, so ist nichts natürlicher, als daß er in ihrer für die Assyrier demüthigenden Beendigung ein Vorbild des Weltgerichtes sieht. Auch lag es nahe, die Armeen der Feinde mit Heuschreckenschwärmen zu vergleichen. Vielleicht war es aber seine Intention, außer den Kriegsnöthen auch eine durch Heuschrecken verursachte Hungersnoth anzukünden, so daß man im ersten Kapitel und am Anfange des zweiten nicht ein und dasselbe Bild vor sich hätte. Jedenfalls ist die Schilderung von den Verwüstungen und dem Vordringen der Heuschrecken wahr [56]) und poetisch zugleich.

Ist Joel bemüht, die siegreiche Invasion der Assyrier anzukünden, und erst in trüber Ferne auf das Gericht hinzuweisen, welches Gott über die Feinde der Kirche des alten Bundes verhängen werde, so ist es die ausschließliche Aufgabe

§. 19.

Nahums, sich mit diesem bevorstehenden Gerichte, namentlich insofern es die Assyrier und ihre Hauptstadt Nineveh treffen wird, zu beschäftigen. Wir haben keine genaue Nachricht über die Zeit seines Auftretens; wir können mit Sicherheit nur annehmen, daß er vor dem Jahre 625 gelebt habe, in welchem Nineveh zerstört wurde; und mit Wahrscheinlichkeit, daß er um die Zeit Tiglath-Pilesars gewirkt habe, da sich an sie am

56) S. Okens Naturgesch. Thl. V. S. 1514.

natürlichsten die Drohung gegen das stolze Assyrien anknüpfen mußte. Er war nämlich ein Galiläer, [57]) und für einen solchen gab es keine dringendere Veranlassung, gegen Assyrien zu eifern, als zur Zeit des Exiles von Galiläa; ein Eifer, der die natürlichste Vorbereitung zum Empfange einer Prophetie gegen Nineveh war.

Die drei vorliegenden Kapitel bilden ein Ganzes. Der Styl des Propheten ist blühend und mächtig, und mit Recht sagt Fr. Ribera (S. J.): **Tantam in eo vim eloquentiae, tot lumina orationis, tam miram sententiarum gravitatem inveniemus, nihil ut possit dici ornatius aut eloquentius. Qui igitur Retorum praeceptis instructus ad eum accedet, inveniet quae miretur, et rerum verborumque majestate magnopere delectabitur.**

C) Isaias und Michäas.

§. 20.

Während im nördlichen Reiche stolzer Übermuth blind an dem Abgrund hinwandelte, der ihn verschlingen sollte, vereinte sich im südlichen der üppigste Luxus mit einem peinlichen Gefühle politischer Unsicherheit. Der erstere zeigte sich in sinnlosem Aufwand und einer alle Regionen der Gesellschaft inficirenden Genußsucht, letztere in bangem Haschen nach Verbindungen mit dem Auslande. Dieser doppelten Richtung der Zeit sollte Isaias entgegen arbeiten. Er hatte den Beruf, die Bettelhaftigkeit des jüdischen Stolzes darzuthun, und die Juden von einer falschen Höhe herabzustimmen; andererseits aber auch, gegenüber den Drohungen der Feindesmächte, Muth einzuflößen,

---

57) Seine Vaterstadt ist אלקש nach Hieronymus zu Nahum 1, 1. **Quum Elcesi usque hodie in Galilaea viculus sit, parvulus quidem et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigia, sed tamen notus Judaeis et mihi quoque a circumducente monstratus.** S. Reland Palaestina S. 555. Auch Flavius Josephus setzt das Auftreten Nahums in die Zeit des Tiglath-Pilesar. **Antiq. I. c. 9. 11.**

vorausgesetzt, daß sich die Juden zu einem Glauben und Vertrauen auf Gott erschwingen wollten. Zu diesem Berufe war Isaias im vollsten Grade geeignet.

War er auch nicht königlichen Geschlechtes, wie einige alte Rabbinen wollen, [59]) so war er doch von königlicher Naturanlage, die aus all' seinen Schriften hervorleuchtet, und er bildete sich in einer Schule, welche bei einiger Aufmerksamkeit auch einen weniger begabten Geist hätte zu großen Dingen befähigen können. Um die Zeit, als Romulus an der Gründung Roms arbeitete, stand der Prophet in Jerusalem, wie auf einer hohen Warte, und beobachtete mit klar sehendem Auge am Nil die egyptische und am Tigris die assyrische Macht in ihrer Stellung zu dem kleinen Judäa, von dessen welthistorischem, für alle Völker bedeutsamem Berufe er innigst überzeugt war. Er sah, wie alle Völker ihr wahres geistiges Leben aus der Offenbarung erwarten müssen, zu welcher sich das mosaische Gesetz in Sion erschließen sollte, wie also Israel das geistige Centrum aller Völker sey. Von diesem Gesichtspunkte aus konnte es in seinen Augen nichts Verkehrteres und Unwürdigeres geben, als daß sich Israel Hülfe suchend an auswärtige Völker wendete; es sollte sich an Gott kehren und in ihm sich beleben, sicher erwartend, daß es dann auch andern Nationen zur Lebensquelle werde. Aber die geisttödtenden Bedürfnisse der Genußsucht hinderten bei den Israeliten alles Gefühl ihrer priesterlichen Würde mitten unter den Nationen der Welt. Die glücklichen Kriegsunternehmungen des Usias hatten Jerusalem mit einem sinnlichen Glanze umgeben, hinter dem das bescheidenere Licht, welches die reinen Tempel- und Festfreuden über die Stadt verbreiten sollten, beinahe erlosch; und wenn auch religiöse Feste gefeiert wurden, so erstickte der Geist in einem Pomp, der nur berufen seyn konnte, die Sinnlichkeit zu pflegen, keineswegs aber sie zu veredeln und in die Regionen geistiger Andacht hinanzuziehen. Daher trat der Prophet noch

---

59) אמוץ, der Vater des Propheten, wird Gemara f. 10. c. 2. mit dem Könige Amazia identificirt.

unter Usias mit einer Hinweisung auf die einstige Berufung aller Völker zu einem aus Sion ausgehenden Gesetze auf, um vor allem zu verhüten, daß die Juden ihren priesterlichen Beruf mit einer absoluten Auserwählung verwechselten, welche das Werk des freien Willens mit der Gnade ist. Und um den Willen der Juden aus einem lähmenden Rausche der Sinnlichkeit zu wecken, hielt er ihnen jene ernsten Strafreden, die wir bis zum Ende des fünften Kapitels seines Buches lesen.

§. 21.

Es fehlte ihm aber noch die volle Weihe, die ihn ganz fähig machen mußte, den großen Beruf Israels trotz der gegenwärtigen und noch lange fortdauernden Versunkenheit dieses Volkes unverrückt festzuhalten, und bei den erschütternden politischen Stürmen, welche bald hereinbrechen sollten, den Muth nicht zu verlieren, vorzüglich aber, um in die Geheimnisse der Religion des messianischen Zeitalters hineinzuschauen, auf das er, unbefriedigt über die Kräfte und Erfolge des sinaitischen Gesetzeslebens, hinweisen mußte. Diese Weihe erhielt er am Ende der Regierung des Usias in einer erhabenen Vision, die ihn unter die Seraphim entzückte, deren dreimaliges: „Heilig!" er singen hörte. [59]) Nun, seitdem er die Geheimnisse der Gottheit geschaut hatte, enthüllten sich ihm auch immer klarer die Mysterien der göttlichen Vorsehung hinsichtlich Israels und der benachbarten Völker. Er sah, wie sich Syrien und das nördliche Reich verbunden habe, um die davidische Dynastie

---

59) Es ist kein Grund da, die ersten fünf Kapitel nach dem sechsten geschrieben zu denken. Die Schilderung von der israelitischen Üppigkeit paßt am besten in die Zeit des Usias; nach der Aufschrift wirkte der Prophet unter diesem König, und die im folgenden eingehaltene chronologische Ordnung der Haupt-Kapitel heißt uns nur aus wichtigen Gründen in dem Vorausgehenden eine unchronologische Zusammenstellung voraussetzen. — Nicht zu übersehen ist, daß Isaias K. 3. V. 4. über die Herrschaft von Kindern und Weibern klagt, was nach dem Zurücktritt des aussätzigen Usias am ehesten denkbar ist.

zu stürzen; aber auch, wie Gott dieses Unternehmen verhindern werde. Obwohl Ahas, der damals regierende Nachkomme Davids, persönlich unwürdig war, auf außerordentliche Weise geschützt zu werden, so bildete er doch ein Glied in jener Kette von Generationen, durch welche die Ankunft des Erlösers fleischlich vorbereitet werden sollte; um Dessen willen, der aus dem Stamme Davids hervorgehen sollte, blieb Ahas unangetastet. 60) (Syrien und) Galiläa sammt dem nördlichen Ostjordanland dagegen soll von schwerer Kriegsnoth heimgesucht werden. Der Prophet verweilt mit Trauer bei dem Blicke auf die Verwüstung, welche durch die assyrischen Heere in jener Gegend bevorstand; kaum hat er Zeit, um im Geiste das Licht zu schauen, welches einst gerade die jetzt so schwer bedrohten und bald mit Finsterniß bedeckten Gegenden erhellen wird (Populus

---

60) Wenn Ahas ein religiöser Fürst gewesen wäre, so müßte er bei der Nachricht von dem Unternehmen der beiden Könige vorzüglich um die Erfüllung der auf Davids Geschlecht gelegten Verheißungen bang gewesen seyn, wie jener in der Zeit des Exiles lebende Enkel Davids, der den Psalm 89. (vulg. 88.) gesungen hat. (V. 50 ff. Ubi sunt misericordiae tuae antiquae Domine, sicut jurasti David in veritate tua?) Er ist aber einzig um das äußere Glück bekümmert und will nur äußere Mittel anwenden, die ohne göttliche Hülfe nicht ausreichen werden. Er weist die göttliche Hülfe ungläubig und trotzig ab, und doch soll ihm geholfen werden — aber nicht um seinetwillen, sondern wegen der Verheißung, die auf seinem Geschlechte ruht. Daß geholfen werde, und zwar innerhalb ungefähr 3 Jahren, wird durch Erinnerung an die Zeit von der Empfängniß eines Kindes bis zu seinem ersten Verstandesgebrauch ausgedrückt; daß aber die Hülfe nicht um des Ahas, sondern um der auf seinem Geschlechte ruhenden Verheißung eintrete, ist durch die Hinweisung auf die Geburt des Erlösers ausgesprochen. Soviel konnte jeder an den Worten des Propheten verstehen, daß ungefähr in 3 Jahren die nördlichen Feinde gedemüthigt seyn sollten; und die Erneuerung dieser Versicherung bei der Geburt eines Sohnes des Propheten (Kap. 8.) mußte, zumal da dieser einen bedeutsamen Namen erhielt, die Prophetie von der auf die Gegenwart anwendbaren Seite vollends deutlich machen: andererseits blieb die Protestation gegen die Unwürdigkeit und den Unglauben des Ahas, wenn auch dunkel, doch unvergeßlich.

qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam . . . . . Parvulus enim natus est nobis etc.), er muß bald wieder zur traurigen Gegenwart zurückkehren.

§. 22.

Tiglath-Pilesar hat sich Damaskus zinsbar gemacht und Galiläa sammt Basan geplündert und entvölkert; [61]) aber in Samaria herrscht noch ungebeugter Stolz. Er wird gebeugt werden. Die Assyrier werden mit unaufhaltsamer Gewalt in's Land dringen; aber weil sie weiter gehen, als der Herr sie gesendet, so sollen sie inne werden, daß sie nichts sind, als eine Zuchtruthe in der Hand des Herrn, der sie wegwerfen kann, wann und wie er will. (K. 9. V. 8 — 10, 27.) Namentlich soll das assyrische Heer Gottes Hand fühlen, wenn es sich vermißt, (nach der Zerstörung von Samaria) gegen Jerusalem anzurücken (10, 28 ff.); denn hier wird von Gottes Hand das Geschlecht Davids geschützt, aus welchem der Herrscher eines großen geistigen Reiches hervorgehen muß, dessen Vorboten jene Israeliten werden müssen, die im egyptischen Delta eine Colonie bilden, (um am Nile einst den Grund zur alexandrinischen Schule und Kirche zu legen. K. 11.)

Keine Feindesmacht ist im Stande, Israel diesen hohen priesterlichen Beruf für alle Völker zu rauben. Er wird einst freudig in Erfüllung gehen, und Jerusalem wird von Dankliedern über diese Erfüllung wiederhallen. (K. 12.)

Wenn aber auch statt Assyrien Babylon auftreten und mit jugendlicher Kriegeslust einherziehen wird, so wird auch es zusammenstürzen, sobald es gegen den Grundstein der Weltgeschichte, gegen Israel, anstürmt (K. 13.); mag es immerhin die Bewohner Sions gefangen führen, und sich in seinem Stolze göttliche Ehre geben, es wird gleich Assyrien stürzen. (K. 14. Dominus enim exercituum decrevit. V. 27.)

---

61) Zwischen Vers 7. und 8. (im Hebr. 6. und 7.) des neunten Kapitels muß der assyrische Feldzug gegen Damaskus im Jahre 743 gesetzt werden.

§. 23.

Wenn der Prophet vermöge seines Glaubens an den hohen Beruf des Judenvolkes selbst den welterschütternden Großmächten am Tigris und Euphrat mit solchen Ankündigungen entgegen treten durfte, so nimmt es uns nicht Wunder, daß er die kleinen Nachbarstaaten, die immer mit Eifersucht und Haß auf Israel herübergeschaut, und nur mit Unwillen [62]) Davids starker Hand sich im Gehorsam gefügt hatten, hingegen bei jeder Schwächung des jüdischen Reiches ihren Judenhaß offenbarten, mit zermalmenden Worten zurechtweist. Im Todesjahre des Ahas (728) waren die Philister gegen Judäa in einer feindseligen Stellung (vgl. 2. Chron. 18, 18.); sie werden vom Propheten erinnert, wie ihr Übermuth ganz unzeitig sey; denn bald würden sie Assyriens Fesseln tragen. (K. 14. V. 28 ff.)

Moab, einst dem Zehnstämmereich tributpflichtig, seit geraumer Zeit (s. 2. Kön. 1, 1. vgl. 2. Kön. 14, 25.) aber selbstständig, hegte gegen die Juden einen alten Haß, der sich später besonders bei den Zügen der Chaldäer gegen Jerusalem giftig offenbaren sollte; darum kündet der Prophet diesem Volke die Strafe der Unterjochung in lebhafter Schilderung (K. 15. und 16.) an. (Vgl. Joseph. antiq. X. 9. 7., wo eine Unterwerfung der Moabiter durch die Chaldäer 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems erwähnt ist.)

Es ist möglich, daß diese Prophezeiung und mehrere der folgenden gegen auswärtige Völker nicht vor der Niederlage Sancheribs vom Propheten gesprochen und nicht mit Beobachtung der chronologischen Ordnung mit den Aussprüchen über Assyrien zusammengestellt wurden; aber sie ruhen auf der nämlichen Anschauung, von welcher die gegen Assyrien eifernden Worte getragen sind: Gott läßt das Volk der Juden nicht stürzen, ehe es seine welthistorische Sendung vollbracht hat; wenn es sündhaft wird, so läßt er es züchtigen, damit es desto eher seinen Beruf

---

62) Psalm 18, 15.

erfülle; aber all die stolzen Nationen, welche unter Gottes Zulassung über dieses Volk theilweise oder ganz Gewalt erhalten, täuschen sich entsetzlich, wenn sie über dasselbe sich erhaben glauben.

§. 24.

Diese Anschauung beseelte den Propheten auch zu mächtig rügenden Strafreden, wenn er die Juden vor äußern Feindesmächten zagen oder von Gott weichen sah; er prägte es ihnen auf die mannigfaltigste Weise ein, daß die gefürchteten Feinde nur so weit gegen sie etwas vermöchten, als sie ihren Beruf der Gesetzesübung vergäßen; und unter der Regierung des Königs Ezechias hatte er Gelegenheit genug, in dieser Hinsicht zu warnen und zu trösten.

Die Assyrier unternahmen nach der Zerstörung Samaria's (s. K. 10. V. 6. 17, 1 ff.), während sie von Juda für Hülfeleistungen fortwährend Tribut zogen (10, 27. 2. Kön. 16, 7 f.), eine Expedition gegen Egypten (K. 18. 19. Eroberung von Azotus 20, 1. Vgl. 10, 28 ff. 14, 31.), welche so wenig glänzend war, daß Ezechias den Tribut künftig verweigern zu können glaubte. (2. Kön. 18, 7.) Assyrien bot aber neue Heereskräfte auf, womit ein entscheidender Feldzug gegen das durch Äthiopien verstärkte Egypten unternommen werden sollte. Der Prophet sah diesen Zug in seiner ganzen Stärke voraus (28, 14 ff. 29, 1.) und benützte diese Gelegenheit, um zu inniger Ergebung an Gott zu ermahnen. Seine Worte wurden aber von einer stolzen Hofpartei verworfen. Diese war von der Macht und der bundesgenössischen Gesinnung Egyptens so versichert, daß der Rath des Propheten wie das Wort eines exaltirten, zu Staatsangelegenheiten absolut unberufenen Schwärmers erschien. Der Prophet ließ sich aber dadurch nicht irre machen; er stellte mit gewaltiger Beredsamkeit die Unmacht Egyptens zum Helfen dar, und suchte die Nation zu der einzigen Quelle wahrer Hülfe, zu Gott, hinzuführen; der auch die stolzesten Feinde demüthigen werde, sobald sich Israel mit vollem Vertrauen an ihn wenden werde. (K. 29. 30. 31.)

Die Assyrier kamen; ihre aus vielen Nationen zusammengesetzten Heere erfüllten Palästina mit Kriegslärm; Reiche wankten, ja man glaubte, die Erde müsse bei diesem Waffengetös aus ihrem Geleise weichen (Psalm 46, 6., der sich auf dieses Ereigniß bezieht), Egypten zitterte, und konnte nichts für Judäa thun (K. 36. V. 8.); Jerusalem stand dem ganzen Grimme des assyrischen Königs bloß gestellt, denn dieser hatte die Tributverweigerung des Ezechias nicht vergessen. Eine starke Abtheilung des an der Grenze Egyptens campirenden Heeres wendete sich gegen die Stadt der Juden, und forderte mit einem Hohn, welcher sich unendlicher Überlegenheit bewußt war, Unterwerfung. Jetzt mußte sich Isaia's Grundsatz erproben; die Juden konnten zwar keine Probe von Vertrauen auf Gott geben, denn alles irdische Vertrauen war unmöglich geworden; aber sie konnten erfahren, ob Gottes stille symbolische Gegenwart in Sion stärker sey, als ein feindliches Heer von vielen Myriaden; und sie erfuhren es. Der König Ezechias trat vor die Bundeslade, betete und klagte, und wurde erhört; denn in Einer Nacht kam ein solches Sterben in das assyrische Heer, daß Sancherib, nicht nur nach der Bibel, sondern auch nach Herodots Bericht, unverrichteter Dinge plötzlich mit den Resten einer zerstörten Weltmacht nach Nineveh floh.

Isaias 37, 38. Herodot II, 141. Gesen. I 161. 162. 100. 114.

§. 25.

So glänzend der prophetische Grundsatz: „Israel ist unantastbar, soweit es dem Herrn treu ist," durch diese Thatsache bestätigt war, so wenig konnte ihn die Mitwelt des Isaias fassen; ja der König Ezechias gab in der Art, wie er sich gegen die Gesandten des Usurpators Merodach Baladan benahm, einen traurigen Beweis dafür, daß auch die Besten jener Zeit es nicht vermochten, ohne irdische Garantie sich der schützenden Hand des Herrn zu überlassen, und so sah sich der Prophet, wenn sein Herz in einer Befriedigung ruhen sollte, an eine ferne Zukunft angewiesen, die immer mehr Gegenstand seiner Sehnsucht wurde. Der Geist Gottes erquickte diese Sehnsucht mit Eröffnungen, welche zugleich ein reicher Trost für alle auf

Vollendung harrenden Seelen Israels werden mußten. Sechs und zwanzig Kapitel (40—66) sind mit den tröstlichen Aufschlüssen über die selige Zukunft Israels und der Völker, die in den Beruf Israels eintreten, gefüllt. Ihr Inhalt ist menschlich vollkommen vorbereitet im Leben des Propheten und des Volkes, wenn man sich an den chronologischen Fortschritt der Einreihung im Buche hält; denn dann war der Prophet, als er anfieng, diese Orakel hervorzubringen, bereits hochbetagt, und hatte nach allen Seiten hin die Unzulänglichkeit der auf die engen Grenzen Palästina's berechneten mosaischen Offenbarung gesehen; andererseits kamen in den Tagen des Manasse Stürme [63]) und Verfolgungen von solcher Art, wie sie gern tiefere Seelen drängen, daß sie, wie Tauben in den Felsklüften, Schutz in der Betrachtung suchen. [64]) So wenig Vertrauen im Ganzen das *Ἀναβατικόν* verdient, so ist die Angabe in demselben, daß Isaias sich unter Manasses in die Einsamkeit (ohne Zweifel in Galiläa) begeben habe, um gemeinschaftlich mit andern Propheten und Frommen ein ascetisches Leben zu führen, nichts weniger als widersprechend. (S. Gesenius, Commentar über den Jesaia I. Thl. 1. Abth. Einl. S. 14 und 49.)

Daß er die Zeit des Manasses noch erlebt habe, geht zum Theil aus der Anführung einer jesaianischen Geschichte des Königs Ezechias (2. Chron. 32, 32.), zum Theil aus der Tradition von seinem Martertode hervor, welche ihrem wesentlichen Gehalte nach um so weniger zu verwerfen ist, als der Verfasser des Hebräerbriefes dieselbe bestätigt. [65])

Jedenfalls ist die Entstehung des zweiten Theiles (von

---

63) Neue assyrische Invasion; s. das Buch Judith.

64) Vgl. die Entstehung des Einsiedlerlebens in den Wirren der römischen Kaiserzeit und, sogar auf irrgläubigem Gebiet, das Aufblühen des Sufismus zur Zeit der Mongolenzüge in Westasien.

65) Hebr. 11, 37. *ἐπρίσθησαν*. Vgl. 2. Kön. 21, 16. Insuper et sanguinem innoxium fudit Manasses multum nimis, donec impleret Jerusalem usque ad os. Joseph. antiq. X, 3. Die Tradition selbst am vollständigsten bei Gesenius, Jesaia I. S. 10 ff. dargestellt.

Kapitel 40 an) der Prophezeiungen Isaias nach einem langen Leben voll niederschlagender Resultate sehr gut zu erklären. Aus mehrern Stellen geht hervor, daß der Prophet vor dem Eintritte seiner Erwartungen sich eine Zeit der Strafe für das undankbare Volk denkt. Schon bei Gelegenheit der babylonischen Gesandtschaft des Merodach Baladan hatte er das Exil angekündigt (K. 39. V. 6.) und auf dieses nimmt er in dieser Reihe von Kapiteln häufig Rücksicht (50, 1 f. 59, 1 f. 63, 10. 48, 22. 56, 9. 57, 13. 20 f. 59, 15 ff. 65, 6 ff. 66, 3 ff.) Die Klagen über das sittliche Verderben des Volkes (59, 3 ff.) und seiner Obrigkeit (56, 10 ff. 57, 3 ff. 66, 17.) motiviren die Sehnsucht nach einem bessern Zustande. Gottes strafende und segnende Gnade wird einen solchen herbeiführen, nicht das Verdienst des Volkes (48, 8 ff. 51, 16 f.), obwohl dieses am Ende reumüthig seine Sünden bekennen wird. (63, 7 ff.) Nur für die, welche sich innerlich bekehren, gelten die Tröstungen, welche der Prophet in so reichem Maaße austheilt. (57, 13. 59, 20.)

Der Ewige nimmt sich des hart gezüchtigten Volkes wieder an; er liebt es wie die Mutter ihr Kind; er befreit es aus der Gefangenschaft und beschützt es; er sühnt seine Schuld (40, 2. 44, 22.) auf eine Weise, die unglaublich scheint:

Quis credidit auditui nostro . . . . vere languores nostros ipse tulit. (53, 1 ff.)

Aber nicht die Nachkommen Abrahams allein nehmen Theil an den Segnungen der Versöhnung und Erhöhung, die Gott seinem Volke bereitet hat; das erneuerte Israel nimmt alle Völker der Erde in seinen geweihten Kreis auf; die Gesammtheit der Heiden, bisher unfruchtbar an Kindern der Gnade, wird reich werden an Genossen der seligen Berufung. (Lauda sterilis, quae non paris. 54, 1 ff.) [66])

66) Die Tröstungen schließen sich allerdings zunächst an die babylonische Gefangenschaft an; ja Cyrus wird zweimal ausdrücklich als Befreier des Volkes genannt (K. 44. V. 28. 45, 1.); aber die Befreiung aus dem Exile war in Wahrheit eine Vorbereitung auf die geistige

Und so ist dieser Prophet mit Recht ein Evangelist genannt worden; [67]) er spricht so von der äußerlichen Heimführung aus Babylon, daß seine Worte zugleich die Gesetze der geistigen Befreiung darstellen, und er fügt so deutliche Hinweisungen auf die Zeit des Messias, auf sein Leiden und seine Kirche bei, daß man ihn für einen Augenzeugen halten möchte.

§. 26.

Mehrere Critiker haben einzelne Kapitel im ersten und den ganzen zweiten Theil (K. 40—66.) dem Isaias abgesprochen und größtentheils in die Zeit des Exiles herabgesetzt.

1. Einem solchen Unternehmen steht die unvordenkliche Überlieferung dieser Prophezieen unter dem Namen des Isaias auf's stärkste entgegen. Wir müssen um so fester an ihr halten, da sie sich im Ekklesiastikus, wenigstens hinsichtlich des zweiten Theiles, so bestimmt ausdrückt, wenn er sagt: *πνεύματι μεγάλῳ εἶδε τὰ ἔσχατα καὶ παρεκάλεσε τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιών· ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξε τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀπόκρυφα πρινὴ παραγενέσθαι αὐτά.* Die Tröstung der Leidtragenden Sions findet nur in dem zweiten Theile in der Weise Statt, wie Ben Sirach sie bezeichnet.

2. Im ersten, wie im zweiten Theile zeigt sich eine Übereinstimmung im Gebrauche einzelner eigenthümlicher Ausdrücke, wodurch die Identität des Verfassers schon probabel würde, wenn sie auch durch keine andern Momente gestützt würde. אמר יהוה, קדוש ישראל, תהו, צאצאים. (S. Jahn, Einl. II. Thl. 2. Abschn. 1803. S. 459 f.)

Befreiung durch Christus, und um an der Erlösung aus dem Exile gut Theil nehmen zu können, war dieselbe bußfertige Disposition der Seele nöthig, wie für den Gebrauch der Erlösungsgnade.

67) St. Hieronymus praefat. ad translat. Isai. Opp. tom. IV. f. 11. Non tam propheta dicendus est, quam Evangelista. Ita enim universa Christi ecclesiaeque mysteria ad liquidum prosequutus est, ut non putes eum de futuro vaticinari, sed de praeteritis historiam texere.

Man kann allerdings entgegenhalten, daß der Styl des zweiten Theiles einen weichern Charakter habe, als der des ersten; aber hier tröstet eben der Prophet ein vom Unglück gebeugtes Volk, während der erste Theil vorzugsweise ernsten Mahnungen gewidmet ist.

3) Den Hauptgrund für die Läugnung der Autorschaft des Isaias, sowohl hinsichtlich des zweiten Theiles, als einzelner Kapitel des ersten, giebt Gesenius mit den Worten an: „Schon in den frühern Kapiteln stießen wir auf Orakel, welche der historischen Situation nach, die sie voraussetzen, dem Jesaia abgesprochen und in die Zeiten des Exiles versetzt werden mußten. Derselbe Fall ist nun mit dem ganzen letzten Buche.“ (Jesaia. II. Thl. Einleit. S. 2.)

Es muß zugegeben werden, daß der Prophet an vielen Stellen von Dingen spricht, die erst anderthalb hundert Jahre nach ihm eingetreten sind, und daß er öfters von den Verhältnissen des babylonischen Exiles wie von gegenwärtigen redet. Dieß schreiben wir aber eben auf Rechnung der prophetischen Gabe. Vermöge dieser wandelt er in der Zukunft als in einer Gegenwart. — Die Gegner der Authentie der genannten Stücke läugnen die Existenz wirklicher Prophetie; wir halten ihnen die Ankündigungen der Befreiung der Juden aus dem babylonischen Exil entgegen, welche mehr als hundert Jahre vor der Thatsache ausgesprochen wurden; sie aber nehmen diese Ankündigungen nicht als ächt an, weil sie Prophetieen wären.

Einem solchen Verfahren gegenüber können wir an Kap. 53. erinnern, welches so deutlich von einem die Menschheit erlösenden, heilenden Leiden spricht, daß es nur einer jüdischen Sophistik gelingen kann, dessen Beziehung auf Christum zu läugnen. Somit liegt in Isaias, wenn wir auch zugäben, daß der letzte Theil im Exil verfaßt sey, doch ein unläugbares Beispiel von Prophetie vor.

Man kennt [68]) Wagner von Wagenfells' Voraussagung der französischen Revolution, Cazotte's prophetische Worte, man

68) Vgl. Hendewerk Weissagung des Isai. Einl.

kennt die unzähligen Fälle von Vorausbestimmung der Sterbestunde, und man will es widersprechend finden, daß ein Geist, der zwei Menschenalter hindurch mit der innigsten Theilnahme der Geschichte des Volkes Israel und der göttlichen Offenbarung gefolgt ist, in die spätern Evolutionen dieser Geschichte hineinversetzt werde! Die Offenbarungen der heiligen Hildegardis über späte Zeiten der Kirche stimmen mit den Ereignissen am Ende des letzten und am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts wenigstens eben so genau überein, wie die Worte des Isaias mit der Geschichte des Exiles. Von den genannten Offenbarungen haben wir glücklicher Weise Handschriften (z. B. die berühmte in Wiesbaden), die um ein halbes Jahrtausend älter sind, als die angekündigten Ereignisse. Will man diese Handschriften für unterschobene Produkte des Zeitalters der Encyklopädisten erklären, weil sie Prophezeiungen enthalten, die sich in dieser Zeit erfüllt haben?

Ein einziger Umstand könnte die Authentie ernstlich bedrohen, nämlich daß der Befreier der Juden aus dem Exile, mit Namen genannt ist. (K. 44. V. 28. 45, 1. Qui dico Cyro: Pastor meus es et omnem voluntatem meam complebis. . . . . Haec dicit Dominus Christo meo Cyro, cujus apprehendi dexteram etc.) Hierauf ist mit Recht erwiedert worden, daß der Name Cyrus ein schmückender Beiname war, den der persische Held erst dann erhielt, als er die Weissagung im Wesentlichen schon erfüllt hatte; so daß durch diese namentliche Ankündigung seiner freien Wahl nicht mehr vorgegriffen wurde, als durch eine Weissagung ohne Namen. כורש heißt bekanntlich „Sonne“. [69])

Kann die Möglichkeit von wirklichen Weissagungen nicht geläugnet werden, so ist in den Orakeln, die sich mit dem

69) Vor seiner Thronbesteigung hatte der Gründer der persischen Monarchie den Namen Agradates. — Wir könnten uns recht gut die beiden לכורש wegdenken, besonders das zweite, ohne den Zusammenhang zu stören. Und wenn ursprünglich dieser Name nicht stand, so ist nach der Erfüllung der Prophezeiung recht gut erklärlich, wie er beigesetzt werden konnte.

Exile, mit dem Sturze Babylons, Moabs u. dgl. beschäftigen, kein historischer Widerspruch mit der Zeit des Isaias zu finden, vielmehr liegt in der innigen Theilnahme dieses Propheten an dem ihm gleichzeitigen Ergehen seines Volkes ein psychologischer und historischer Ausgangspunkt für Wahrnehmungen über spätere Momente dieses Ergehens.

4) Im zweiten Theile werden Umstände erwähnt, die nur beim Bestehen des israelitischen Staates vor dem Exile denkbar sind, wie die Klagen über die Ausschweifungen der Hirten des Volkes. (K. 56. V. 10—12.)

5) Zacharias beruft sich K. 7. V. 7. bei seinem Vortrage über das Fasten auf frühere Propheten: „Als Jerusalem bewohnt und sicher war sammt seinen Städten rings umher." Da nun bloß bei Isai. 85, 5 ff. vom Fasten die Rede ist, so hat der Verfasser des zweiten Theiles [70]) nach dem Urtheile des Zacharias vor dem Exile gelebt. [71])

6) Selbst Gesenius gesteht, daß die Sprache des zweiten Theiles nicht so chaldäisch gefärbt sey, wie man es wohl von der Zeit des Exiles erwarten möchte.

7) Die gegen einzelne Parthieen des ersten Theiles vorgebrachten Einwürfe reduciren sich auf die Voraussetzung, daß ein wahres Vorherwissen unmöglich sey. S. oben Nr. 3.

§. 27.

Der Prophet Michäas (מיכה) aus einem Städtchen des Stammes Juda, südwestlich von Jerusalem, Namens Morescheth [72]), war berufen, mit Isaias in gleicher Thätigkeit als

---

70) Gesenius hat den unzertrennlichen Zusammenhang der Kapitel 40 — 66. sehr genau bewiesen.

71) S. Welte zu Herbsts Einleitung II. Thl. II. Abth. S. 13. Das von Jahn urgirte Zusammenstimmen der Kap. 50 und 51. des Jeremias mit mehrern Stellen des Isaias kann, so unläugbar die Thatsache der Übereinstimmung ist, nicht als Beweis gelten, da eben soviel für die Benützung des Jeremias durch den sogenannten Pseudoisaias gesagt werden kann, wie für den umgekehrten Fall.

72) Der Prophet heißt המורשתי, s. Relandi Palaestina S. 666, 657. ed. Norimberg. 1716.

Zeitgenosse zu wirken. a) Vor allem sollte er Worte der Mahnung und Tröstung nach Samaria hinüberspreche u, dessen Untergang er voraussagte. (K. 1.) Als diese Ankündigung sehr bald (722 v. Chr.) sich erfüllt hatte, war er als wahrhaftiger Prophet hinlänglich bestätigt, um den Bewohnern des südlichen Reiches b) die erschütternden Wahrheiten sagen zu können, welche das zweite und dritte Kapitel enthält. Die Juden möchten gerne prophetische Vorträge hören, die ihre Ohren kitzeln; aber ihre Verbrechen erlauben es nicht, ihnen Angenehmes zu sagen. Wehe den lügenhaften Propheten, welche das Volk durch allzu tolerante, allzu zarte und schonende Predigten täuschen! Die grenzenlose Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit des Volkes und seiner Obrigkeit fordern die Strafe des Himmels. „Sion quasi ager arabitur et Jerusalem quasi acervus lapidum erit et mons templi in excelsa silvarum.“ (K. 3. V. 12.)

c) Aber nicht ewig soll Sion wüste liegen, ja es soll zu einem höhern Glanze sich erheben, als je; es soll das Centrum einer friedebringenden Weltreligion werden. Damit tröstet der Prophet [73]) das mit Recht trauernde Sion; und wenn diese Verheißung in weiter Ferne erst sich verwirklicht, so fügt er ihr tröstliche Worte von einem nähern äußerlichen Aufbau Jerusalems bei. Auch kündigt er (die maccabäischen) Siege der Juden über Feinde an, welche ihnen die Früchte dieses Wiederaufbaues rauben möchten. (K. 4.)

d) Doch die Juden werden nur deßhalb sich aus dem Exile nach Jerusalem sammeln, um die Ankunft des großen Königs zu erwarten, „dessen Ausgang ist von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit“, und dessen irdische Heimat das kleine, wenig geachtete Bethlehem im Lande Juda seyn soll. (5, 5.)

---

73) Da bei Michäas diese Ankündigung inniger mit dem Vorausgehenden zusammenhängt, als bei Isaias, der diese Prophezeiung buchstäblich (K. 2. V. 1 ff.) wiederholt, so ist wohl anzunehmen, daß sie von Gott zunächst an Michäas mitgetheilt worden, und erst von diesem an Isaias übergegangen sey.

Diese Aussicht muß Muth einflößen bei den Stürmen, welche durch assyrische Heereszüge über das Volk der Juden hereinbrechen werden. Im Hinblick auf diese tröstlichen Verheißungen mögen die Juden ruhig alles über sich ergehen lassen, was die Zeiten bringen werden; sie haben doch unveräußerlich die Bestimmung, die ganze Erde zu verjüngen: **Et erunt reliquiae Jacob in medio populorum multorum quasi ros a domino et quasi stillae super herbam. (K. 5. V. 7.)**

e) K. 6 und 7. Je größer diese Gnade ist, desto größer ist die Schuld, wenn Israel ungesetzlich und ausgelassen wie die Heiden lebt. Der Prophet kehrt zu der Rüge über die Undankbarkeit und Lasterhaftigkeit des so sehr ausgezeichneten Volkes zurück, um dessen Gemüth theils zu verdienstlicher Hinnahme der verordneten Strafe, theils zu würdiger Erwartung der verheißenen Segnungen zu stimmen. Gott rechtet mit seinem Volke; die Berge sind Zeugen bei dem Rechtsstreite und sprechen laut von den Wohlthaten Gottes, gegen die das Volk so schändlich undankbar geworden ist. Die Gemeinde Israels erhebt gerührt ihre Stimme und giebt Gott Recht. (7, 7 ff.), sie will sich bekehren, und dann auf seine Verheißungen hoffen. Und sie wird nicht vergeblich hoffen; denn das Exil wird aufgehoben werden, und Israel zu seinem alten Glücksstande zurückkehren.

Da bereits zur Zeit des Jeremias (26, 18 ff.) von den Weissagungen des Micha öffentlicher Gebrauch gemacht, und gerade eine Hauptstelle, nämlich die von der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems, um welche sich im Grunde sämmtliche übrigen Reden drehen, besprochen wird, so ist die Ächtheit der vorliegenden Prophetieen über jeden vernünftigen Zweifel erhaben.

D) Jeremias.

§. 28.

In der langen wüsten Zeit des abgöttischen und tyrannischen Manasses (699—643. über ein halbes Jahrhundert) schwiegen

die Prophetenstimmen [74]); und die Worte Micha's und Isaias schienen der Vergessenheit anheimfallen zu müssen, bis Jeremias den Faden der prophetischen Lehre wieder aufnahm; aber nicht, um die tröstlichen Ankündigungen der beiden genannten Seher weiter auszuführen, sondern nur, um ihre Rügen und Klagen in seiner tief fühlenden Seele in vielfältigem Echo wiederhallen zu lassen. Die Regierung des Josias, in deren dreizehntem Jahre Jeremias noch sehr jung auftrat, [75]) schien zwar das Unheil der zwei vorausgegangenen Menschenalter mit einemmale gut machen zu wollen, besonders, als das mosaische Gesetzbuch nach langer Vernachläßigung im Tempel wieder gefunden und zu Ehren gebracht worden war; aber der Unglaube und die Sittenlosigkeit hatte zu tiefe Wurzeln geschlagen, als daß mehr, denn eine Scheinbesserung entstehen konnte. Wohl waren mit dieser viele Volkslehrer, die sich den Namen von Propheten aneigneten, zufrieden, aber nicht Jeremias; denn in ihm sprach von Jugend an der Geist Gottes.

§. 29.

Tief durchdrungen von der Idee der Auserwählung des jüdischen Volkes und Jerusalems, sieht er doch, daß dieselbe bloß äusserlich, ohne moralische Mitwirkung der Nachkommen Abrahams nicht vollendet werden kann; um diese Mitwirkung zu wecken, muß die göttliche Strafe die äußerlichen Segnungen wegnehmen, welche nur Mittel und Brücken zur Erlangung des geistigen Segens seyn sollten, von der Sinnlichkeit aber als das Glückseligkeitsziel menschlicher Bestrebungen genommen werden. Seuchen und Unfruchtbarkeit werden das Land heimsuchen, und Feindesheere die Verwüstung vollenden. Ja der Tempel, auf den die Juden wie auf einen unfehlbar rettenden Talisman vertrauten, wird zerstört werden; denn die gegenwärtigen Be-

---

74) Wenn nicht Zefania, Habakuk und Obadia vor Jeremias aufgetreten sind.

75) Er war priesterlichen Geschlechtes. Seine Heimat ist Anathoth, ein Städtchen nordöstlich von Jerusalem.

sucher sind verabscheut vom Herrn. Kurz, Jeremias hat nur zwei Worte: „Sünde und Strafe"; seine Prophetieen sind erschütternde Gemälde der Lasterhaftigkeit und der Strafen der Gerechtigkeit.

§. 30.

Aber der Vortrag des Propheten ist darum keineswegs einförmig; denn alle Regionen des israelitischen Volkslebens durchfliegt sein klagendes Wort, und von dem göttlichen Strahle desselben werden die mannigfaltigsten Gruppen und Scenen beleuchtet; wir werden auf den Gerichtsplatz, in den Tempel, zu den Festversammlungen und Rathssitzungen, in den Königspallast, in Töpferwerkstätten und in die stille Einsamkeit prophetischer Meditationen versetzt, und überall tritt uns mit unabweisbarer Gewalt die Wahrheit entgegen: Israel ist so arm an ächter Frömmigkeit, so übervoll von Lüge, Haltungslosigkeit und Verbrechen, daß es zum Todesurtheil reif ist.

§. 31.

Solche Wahrheiten werden nie gerne gehört, und auch Jeremias erfuhr es, wie wenige Propheten, daß die göttliche Sendung an Israel eine Last (משא) sey; darum sträubte er sich früh vor der Übernahme dieser Sendung. (K. 1. V. 6.) Seine eigenen Mitbürger in Anathoth strebten ihm nach dem Leben und nöthigten ihn ohne Zweifel, seine Heimat zu verlassen. (11, 22.) Bald fühlte er sich so schwer geprüft, so verlassen von allen Freuden nicht nur der äußern Genüsse — denn auf diese hatte er in ehelosem [76]) Stande lebend, und von allen freudigen Anlässen [77]) ausgeschlossen, ohnehin verzichtet — sondern auch von den Freuden des Anblickes einigen Erfolges seiner prophetischen Thätigkeit. Er wurde von der Disharmonie seiner Zeit mit den

---

76) Jer. 16, 2. Der heilige Hieronymus sagt: Certe nullum puto sanctiorem esse Hieremia, qui virgo Propheta, sanctificatusque in utero ipso nomine praefigurat Dominum salvatorem. Hieremias enim interpretatur: Domini excelsus.

77) K. 15. V. 17. Non sedi in concilio ludentium.

höhern Ansprüchen, die er zu vertreten hatte, so niedergedrückt, daß er gleich Job den Tag seiner Geburt verwünschte (K. 15. V. 10.); und es waren starke Tröstungen Gottes, der ihm schon früh seine Prophetenleiden angekündigt hatte (Bellabunt adversum te 1, 19. 12. 5. 6.), nöthig, um ihm Muth für den weitern leidensvollen Lebensweg einzuflößen. Es war namentlich den Schriftgelehrten und Priestern des hohen Rathes unerträglich, daß Jeremias ihnen widersprach (18, 18.); sie sannen auf Mittel, ihn aus dem Wege zu schaffen. Seine Prophezeiung von der unausbleiblichen Zerstörung Jerusalems (19, 11 ff. Vgl. 36, 5.) büßte er mit Einkerkerung (20, 2.); und als er im Tempel in öffentlicher Festversammlung ausgesprochen hatte, dieses Heiligthum werde, wie das von Silo, dem Erdboden gleich gemacht werden, sollte augenblicklich das Todesurtheil über ihn gesprochen werden. (26, 8. Morte moriatur.) Unter Zedekia wurde er neuerdings und zwar auf königlichen Befehl eingekerkert (32, 3. 37, 13 ff.); der König ließ ihn zwar einmal vor sich kommen (37, 17.) und gewährte ihm, obwohl nicht befriedigt von seiner Unterredung, leichtere Haft (37, 21.); aber dieselbe wurde, weil die Häupter der Patrioten in ihm ein großes Hinderniß energischer Maaßregeln gegen die Chaldäer sahen, bald mit einem lebensgefährlichen Loche vertauscht. (38, 6.) Eine zweite Zusammenkunft mit dem haltlosen König (38, 14 ff.) verschaffte ihm bedeutende Erleichterung in der Gefangenschaft (38, 28.), bis endlich Nebukadnezar, nach seinem siegreichen Einzug in Jerusalem, ihn auf freien Fuß setzte. (39, 11 f.)

§. 32.

Jeremias hatte nämlich wiederholt zur Unterwürfigkeit gegen die Babylonier ermahnt; man möge ihre Herrschaft in bußfertiger Gesinnung als göttliche Züchtigung hinnehmen, dann, aber nur dann, werde (wie bei Nineveh zu Jonas Zeit) die Drohung der Zerstörung Jerusalems nicht in Erfüllung gehen. (29, 7.)

Es konnte den Pseudopropheten nicht schwer seyn, durch

Beleuchtung dieses Grundsatzes den Haß des Pöbels gegen Jeremias als einen verrätherischen Gegner des Patriotismus rege zu machen; wurde ja selbst die einfache Ankündigung einer 70jährigen Dauer des Exiles (K. 29.) von Semeia ihm auf's höchste verargt. (K. 29. V. 26.)

Wären nicht die Trümmerhaufen Jerusalems die sprechendsten Zeugen für die Wahrheit seiner prophetischen Sendung geworden, gewiß wäre er in Judäa als Opfer des Fanatismus gefallen, wie es seinem jüngern Freunde Gedaljah, dem babylonischen Statthalter in Palästina nach der Zerstörung Jerusalems, widerfuhr. [Jer. 41, 2.] [78])

Wir sehen, daß sogar diejenigen Juden, die in der Umgebung Gedaljah's und Jeremias geblieben waren, und somit an ihren politischen Grundsätzen Theil genommen hatten, doch dem Propheten mißtrauten, als er nach dem Tode des Statthalters rieth, in Palästina zu bleiben (K. 42.); trotz aller Protestationen, Warnungen und Drohungen mußte er mit ihnen nach Egypten ziehen. Nach allem Bisherigen ist nichts Unwahrscheinliches an der Tradition, daß er dort von seinen eigenen Landsleuten sey gesteinigt worden. [79]) Jedenfalls lebte er ein Leben der Entsagung, Verachtung und des Leidens, und wenn er schwere Strafworte über Israel aussprach, so konnte ihm nicht vorgeworfen werden, daß er ohne Mitgefühl spreche; er fühlte alle Leiden seines Volkes derart tief, daß er öfters,

---

78) Das Vertrauen Nebukadnezars auf Gedaljah setzt voraus, daß derselbe schon früher sich durch den Grundsatz des Jeremias: „Man müsse den Chaldäern gehorchen," in Babylon empfohlen habe. Aus Jerem. 26, 24. sehen wir, daß der Vater des Gedaljah, Achikam, durch hohen Einfluß den Propheten der gereizten fanatischen Volkswuth entriß. (Vgl. Jerem. 29, 3., wo die Brüder von Jeremias und Achikam als Gesandte nach Babylon gehen.) Die Väter von Achikam und Jeremias, nämlich Schafan und Helkias, die früher schon in enger Verbindung auftraten (2. Kön. 22, 23.), haben ohne Zweifel zu der politischen und religiösen Richtung ihrer Söhne und Enkel beigetragen.

79) *Ἐν Τάφναις Αἰγύπτου λιθοβοληθεὶς ὑπὸ τοῦ λαοῦ ἐτελεύτησε.* Epiphan. de vita et qbitu prophet. Opp. tom. II. p. 239.

namentlich in den Klageliedern, beide mit einander verwechselt und vermengt. Wie innig er an dem Ergehen seines Volkes Theil genommen habe, zeigt der stürmende Eifer, mit welchem er gegen die Feinde Israels redet, sobald dieses hinlänglich gedemüthigt und zerknirscht ist. Seine Prophezeiungen gegen auswärtige Völker schließen sich dem Geiste und der Form nach innig an die des Isaias an. (K. 25. 46—49.)

§. 33.

Außer diesem Trost, daß auch für die Feinde Israels die Stunde der strafenden Heimsuchung schlagen wird, bringt der Prophet noch den der bestimmten Ankündigung, daß das Exil 70 Jahre [80]) dauern werde, und daß die Gefangenen wieder heimkehren sollen. (K. 30—33.) Indem die äußerliche Heimkehr in's palästinensische Jerusalem in den Augen des tiefer schauenden Propheten nur eine Vorbereitung auf die geistige Heimkehr Israels und aller Völker in das Reich der Gnade war, so eröffnete sich ihm von der Anschauung der Lösung des Exils aus ein Blick in die messianische Zeit. Er sieht die Heidenvölker, die er unter dem Namen Ephraim oder Rachels aufführt, in's Reich Gottes eingehen, obwohl ihr Eintritt von einem Kindermord begleitet ist. (K. 31. V. 15 ff.) Er sieht die Zeit kommen, wo statt des mosaischen ein neuer Bund zwischen Gott und den Menschen geschlossen werden wird. (Feriam domui Israel et domui Juda foedus novum. Non secundum pactum quod pepigi cum patribus eorum. 31, 31 ff.)

§. 34.

Hinsichtlich der Aufschreibung der Weissagungen des Jeremias haben wir genauere Nachrichten, als bei irgend einem

80) Man muß zweierlei termini a quo unterscheiden: K. 25. V. 11. wird nach der ausdrücklichen Bestimmung der Bibel 2. Chron. 36, 22. jenes Exil gemeint, das unter Jojakim im J. 605 begann. Hingegen 29, 10. ist von der Zerstörung des Tempels an gerechnet, welche 26, 6. angekündigt war. Diesen letztern terminus a quo hat Daniel 9, 2. im Auge.

andern Propheten. Wir erfahren K. 36. V. 2 ff., daß Jeremias im vierten Jahre der Regierung Jojakims von Gott den Befehl erhalten habe, alle seine Orakel seit dem 13ten Jahre des Josias zu sammeln und in ein Buch zusammenzustellen; worauf der Prophet seinem Amanuensis Baruch alles früher Geweissagte diktirt habe. Diese Sammlung gieng nun zwar bald verloren, indem der König Jojakim, dessen Unwillen die Prophezeiungen erweckten, sie verbrannte; aber es wurde vom Propheten sogleich eine neue veranstaltet. (V. 32.)

Dessenungeachtet befindet sich das Buch gerade dieser Prophetieen in großer chronologischer Unordnung; und da vor dem Kap. 36. mehrere Weisagungen stehen, die erst unter Zedekia gegeben sind, so rührt die gegenwärtige Ordnung oder vielmehr Unordnung (von Kap. 21. an) von einer spätern Hand her, die vielleicht auch da und dort erklärend und der spätern Zeit aneignend eingewirkt hat.[81]) Zur Zeit als die alexandrinisch-griechische Übersetzung entstand, war ohne Zweifel eine andere Reihenfolge in den Kapiteln beobachtet, als gegenwärtig, jedenfalls weicht der griechische Text sehr stark vom Hebräischen ab. Am sichersten ordnen sich die Kapitel der Zeitfolge gemäß so:

Kapitel 1. Berufung des Propheten; 13tes Jahr des **Josias.** (Vers 2 ist aber 40 Jahre später geschrieben.)

K. 2—20. (Ohne Aufschrift), aus der Zeit **Jojakims,** also zwischen 610 und 599.

K. 26. Jeremias gefangen.

K. 22. 23. Gegen Jojakim, Schallum (Joachas) und Jechonias.

K. 45. 36. Aufschreibung der Weisagungen.

Schlacht bei Karkemisch.

K. 25. Gegen fremde Völker.

K. 46—49. Gegen auswärtige Völker.

K. 35. Die Rechabiten.

K. 24. Die Feigenkörbe.

---

81) Movers, de utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae .... indole etc. Hamburg. 1837.

K. 27. Unter **Zedekia.** Gehorchet dem Nebukadnezar!
K. 28. Gegen Chanania.
K. 29. Brief an die Exulanten.
K. 30. 31. Trost einer nahen und ferneren Rückkehr.
K. 21. Nebukadnezar vor den Mauern.
K. 32. 33. 34. 37—39. Während der Belagerung.
K. 40—43. Nach der Eroberung, in Palästina.
K. 50 und 51. Gegen Babylon, in Palästina.
K. 44. In Egypten.
K. 52. Anhang.

§. 35.

Da am Schlusse K. 51. V. 64. die Bemerkung beigefügt ist: „Hucusque verba Jeremiae," so ist die Ächtheit des letzten Kapitels von Manchem beanstandet worden, und wirklich ist nichts wahrscheinlicher, als daß der Sammler diesen Schluß aus dem Buche der Könige zur Ergänzung beigefügt habe; da aber dieses, wie wir später sehen werden, ohne Zweifel von Jeremias verfaßt ist, so tritt unser Kapitel hiedurch nicht aus seinem angeerbten Rechte auf die Autorschaft des Propheten. —

§. 36.

Die Klagelieder [82]) sind eine natürliche Ergänzung der Prophetieen des Jeremias. In letztern straft er mit mächtiger Rüge die Verbrechen Israels, und droht die Strafe der Zerstörung an, in jenen sieht er die Züchtigung eingetroffen, und hat keine Drohungen mehr, sondern nur Thränen. Scipio, der Krieger und Feind, muß weinen, wenn er über die von ihm bereiteten Trümmer Karthago's hinschaut: und Jeremias, der die Leiden seines Volkes auf's tiefste mit zu fühlen gewohnt war, aber auch die Sendung hatte, mit seinem Prophetenworte, wie mit einem Gottesschwerte gegen Israel zu streiten (Con-

---

82) Im Hebräischen nach dem ersten Worte: איכה (Quomodo?); bei den Rabbinen קינות und diesem Ausdruck entsprechend im Griechischen *Θρῆνοι*, lat. Threni oder Lamentationes Jeremiae.

stitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas et destruas. 1, 10.), sollte nicht weinen über den Ruinen Jerusalems! Er kannte die Bestimmung dieser Stadt, ihre Ehre unter allen Völkern, ihre Beziehung zu Gott und zur Welt, ihre ganze Geschichte, ihre Verdienste und Verbrechen, und sieht sie nun als Schutthaufen. Da mußte seine gefühlvolle Seele überströmen von Empfindungen, und es war nur zu besorgen, daß sie grenzenlos aus seinem Innern hervorquellen möchten. Darum hat er eine Form gewählt, die bei einem weniger gefühlsmächtigen Inhalt beengend, hier aber nur beschränkend und zähmend wirken kann.

Die Klaglieder sind nämlich so angelegt, daß der Jammer mit dem ersten Buchstaben des Alphabetes anfangt, mit dem zweiten fortfährt und mit dem letzten (Taw) schließt. [83]) Diese künstliche Form allein konnte die Macht der Klage begrenzen, wie ein wilder Gebirgsstrom von schroffen Felsenwänden eingeschlossen seyn muß, wenn er nicht in die Luft zerstieben soll. Die Wahl dieser Form ist keineswegs zufällig oder ein Zeichen später Zeit, sie hängt mit dem Inhalt innig zusammen.

§. 37.

Durch die Bücher der Könige und die Prophetieen des Jeremias sind wir vollkommen in den Stand gesetzt, diese Klagen nachzufühlen; besonders, wenn man einige von den Klagpsalmen hinzunimmt, welche durch die Verwüstungen der Chaldäer veranlaßt wurden, z. B. Psalm 74. [84])

---

83) Das erste, zweite und vierte Kapitel hat ein einfaches, das dritte ein dreifaches Alphabet. Das fünfte Kapitel ist nicht alphabetisch, sondern bietet nur die allgemeinen Formen der hebräischen Poesie dar, welche sich auch in den vorausgehenden Kapiteln zeigen. Im zweiten, dritten und vierten Kapitel steht ם vor ע.

84) Indem in den Schicksalen Jerusalems sich wie in einem deutlich ausgeprägten Exemplar die Schicksale der erlösungsfähigen Menschheit und jeder unter der Einwirkung der Erlösung stehenden Seele abspiegelt, und die Zerstörung Jerusalems die Momente der göttlichen Bußstrafen darstellt, so sind die Klagelieder von der Kirche in ungezwungener Übertragung zum Ausdruck des Schuldbewußtseyns, namentlich in der Charwoche, gebraucht worden.

Der Prophet vergegenwärtigt sich zum Theile Scenen aus der Zeit der Belagerung und Zerstörung, [85]) zum Theile klagt er über die Sünden oder über das daraus hervorgegangene Elend und zwar mit solcher Innigkeit, daß er nicht selten von sich aussagt, [86]) was er von Jerusalem sagen wollte.

§. 38.

Die Thränen der Klagelieder sind wohl als Saat auf ein wohlbearbeitetes Feld gefallen, wenn sie im Exile gesungen wurden; denn die Leiden der Verbannung nahmen Stolz und Luxus von den Israeliten weg, und bereiteten ihre Gemüther für den Empfang göttlicher Worte. Nichts ist ein besserer Beweis hiefür, als das Sendschreiben, welches die ersten Exulanten in Babylon nah vor der Zerstörung Jerusalems durch Baruch, [87]) den treuen Gefährten des Jeremias, an ihre Brüder in Jerusalem schickten, um sie zu trösten und zu ermahnen. Schon das Eine, daß sie als Exulanten, wenn auch durch den Propheten Baruch repräsentirt, [88]) sich zur Belehrung der Bewohner Jerusalems berufen glauben, zeigt, wie sehr das Exil als eine läuternde, bewährende Schule angesehen wurde.

---

85) Schilderung der Hungersnoth K. 1. V. 11 ff. 2, 11 ff. 4, 14. Die Pseudopropheten, welche mit ungöttlichem Pseudopatriotismus zum Kampfe gegen die Chaldäer ermuthigt haben, halten, trotz der deutlichen Vorbereitung der Vorsehung zu einer weitern Ausbreitung der Offenbarungsgnaden, fest am strengen jüdischen Partikularismus (Non addet ultra ut habitet in eis), und beobachten mitten im Kriegsgetümmel mit pharisäischer Ängstlichkeit die Reinigkeitsgesetze (nolite tangere); bis sie die Falschheit ihrer Versicherungen erkennen und gleich Wahnsinnigen auf den Straßen umherirren.

86) K. 3. V. 17.

87) Nach Josephus, antiq. X, 9. 1., nahm Baruch an der Gefangenschaft des Jeremias bei der letzten Belagerung Theil, wie er dem Propheten auch mit nach Egypten folgte (Jer. 43, 6. vgl. 43, 3.); der Aufenthalt in Babylon, während dessen der Haupttheil der vorliegenden Schrift aufgesetzt wurde, war vorübergehend.

88) Vgl. K. 2. V. 21 ff. Sic dicit dominus etc.

§. 39.

Das Buch Baruch besteht aus mehrern Stücken, welche aus verschiedener Zeit stammen; es kann daher nicht auffallen, wenn der Sammler im Eingange aus einer Zeit heraus spricht, welche später ist, als die des ersten Stückes.

Es heißt nämlich am Anfange: „Das sind die Worte des Buches, welche Baruch, der Sohn des Neria . . . schrieb in Babylon im fünften Jahre, am siebten Tage des Monats, zur Zeit, da die Chaldäer Jerusalem nahmen und mit Feuer verbrannten." Eine ähnliche Art, das Datum zu bezeichnen, wäre es, wenn ein Officier, der die letzten deutschen Befreiungskriege in einer eigenen Schrift darstellte, seine Vorrede unterzeichnete: Berlin, am 7. des Monats der Schlacht bei Leipzig 1844. So wenig aus einer solchen Unterschrift folgen würde, daß indirekte Reden, die aus der Zeit der genannten Schlacht im Buche angeführt wären, nach 1844 Statt gefunden haben, so wenig kann man (mit Bertholdt u. A.) aus jenem Eingange schließen, daß der K. 1. V. 10 — 2, 35. angeführte Brief und die 3, 1 — 5, 9. folgenden Betrachtungen und Gebete erst nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt seyn wollen.

Der Tempel des Herrn und der Altar steht noch in Jerusalem (1, 10. 14.) zur Zeit, da Baruch im Namen des in Babylon im Exile lebenden Volkes die von V. 10. des K. 1. an folgenden Worte des Trostes an die in Jerusalem noch unter dem Scepter des Königs Zedekias lebenden Israeliten sendet.

Aber wie kam Baruch in dieser Zeit nach Babylon? Bekanntlich gieng der hochgestellte (שר מנוחה) Beamte Serajah im vierten Jahre des Königs Sedecias im Auftrage dieses Fürsten [את][89]) nach Babylon, und Jeremias benützt diese Gelegenheit, den Exulanten in Babylon seine (K. 50 und 51. enthaltenen) Prophezeiungen zum Troste vortragen zu lassen.

---

89) Gesen. thes. S. 168. את Nr. I. 7. Genes. 49, 25. cf. מעם thes. 1043. Über Sar Menucha (Jerem. 51, 59.) s. Calmet, Wörtb. III. S. 944.

Da nun dieser königliche Gesandte ein Bruder des dem Propheten so vertrauten Baruch war, so ist nichts Widersprechendes in der dem Buche Baruch zu Grunde liegenden Voraussetzung, daß auch Baruch bei dieser Gelegenheit nach Babylon gereist sey, so daß er im fünften Jahre (des I. Exiles, d. i. 594) in Babylon der Dollmetsch der Gefühle der Exulanten gegen ihre in Jerusalem zurückgebliebenen Brüder geworden wäre.

Die Zurückforderung der heiligen Gefäße, welche mit Jechonias nach Babylon gebracht worden waren (s. Jerem. 27, 16. und 2. Kön. 24, 13.), war eine ganz angemessene Aufgabe des Gesandten, zumal, wenn die Gefäße als Privateigenthum des Königs begehrt werden konnten (s. K. 1. V. 8.), und Baruch K. 1. bildet insofern eine erwünschte Ergänzung zu Jeremias 51, 59.

Während auf solche Art der größere Theil des Buches (1, 10 — K. 5. Ende) geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt wurde, ist der Brief des Jeremias, welcher das sechste Kapitel bildet, nach der Eroberung Jerusalems in Jerusalem an die daselbst (oder doch in Judäa) befindlichen zur Verbannung bestimmten Juden (um 585) geschrieben. Er ist wie eine besorgliche Reisevorschrift eines gewissenhaften Vaters für seinen Sohn. Später, als dieser Brief ist die Composition des ganzen Buches, also auch der Anfang des ersten Kapitels (1, 1—10.) zu setzen; obwohl wir nicht angeben können, wie bald nach dem Sturze der heiligen Stadt dieses heilsame Lehr- und Trostbuch für die Zeit des Exiles in der Form, wie wir es jetzt vor uns sehen, zu cursiren angefangen habe. [90])

90) Wir unterscheiden folgende Prophetenbriefe aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems:

1) Jerem. 29, 1—23. Brief des Jeremias an die Exulanten in Babel.

2) Jerem. 29, 24—32. Erwiederung des Jeremias auf einen durch eben genannten Brief hervorgerufenen Angriff Semeja's.

3) Jerem. 51, 59 ff. Brief des Jeremias an die Exulanten in Babel bei Gelegenheit einer Gesandtschaft des Zedekia an Nebukadnezar.

Indem das Buch von Baruch geschrieben seyn will, will es auch entweder hebräisch oder aramäisch verfaßt seyn, eine Prätension, welche noch durch keine Einwendung zurückgewiesen werden konnte.

Daß wir das hebräische oder aramäische Original nicht mehr haben, kann natürlich am allerwenigsten gegen das ursprüngliche Vorhandenseyn eines solchen Originales zeugen, da ja auch vom ersten Buche der Makkabäer, von Tobias und Judith nur noch Übersetzungen existiren.

Abgesehen aber von der eben angeführten Prätension des Buches selbst ist das Vorkommen einer Übersetzung des Theodotion zu Baruch allein schon hinreichend, zu beweisen, daß derselbe nicht ursprünglich griechisch gewesen sey.

Wenn K. 1. V. 9. δεσμῶται im Gefolge des Jechonias erscheinen, so ist dieß nur ein Beweis, daß der Übersetzer Baruchs sich an den von Jerem. 24, 1. 29, 1. (מסגר) gehalten habe, oder daß dieser jenen vor Augen hatte.

Nur ein Übersetzer kann sich des Ausdruckes μάννα für θυσία bedienen (מנחה), 1, 10. S. LXX. Jerem. 41, 5. Vgl. 2, 18. 26. [91])

---

4) Baruch 1, 10 — 2, 35. inclus. Brief Baruchs von Babel nach Jerusalem, mit einer Betrachtung und einem Gebete. 3, 1 — 5, 9.

5) Baruch 6. Brief des Jeremias an die zur Deportation nach Babylon bestimmten Juden von Jerusalem; worauf erst

6) das Buch Baruch geschlossen und namentlich mit der Einleitung 1, 1—9. versehen worden seyn kann.

91) Da übrigens Baruch mit Jeremias nach Egypten floh (Jerem. 43, 6.), und in der nämlichen Gegend, in welche die Flüchtlinge nach dem Tode Gedalja's kamen (vgl. Isaias 19, 18. Jerem. 44, 1. 43, 13.), nach Herodot (II, 154.) seit Psammetich die griechische Sprache gang und gäbe wurde, so ließe es sich recht gut mit der Autorschaft des Baruch vereinen, wenn es ausgemacht wäre, daß das Buch ursprünglich griechisch geschrieben sey.

Indessen nöthigt uns Isaias (19, 18.) anzunehmen, daß wenigstens in der ersten Zeit die Judencolonien hebräisch gesprochen haben, und Flavius Josephus nennt antiq. l. X. c. 11. den *Βάρουχον . . . . τῇ πατρῴῳ γλώττῃ διαφερόντως πε-*

E) Ezechiel.

§. 40.

Ein getreuer Genosse der schweren Sendung des Jeremias an seine Mitwelt war Ezechiel. Seine Jugend traf mit dem Alter des Jeremias zusammen; ob aber auch ein geistiger Verkehr zwischen ihnen Statt gefunden habe, sagt uns die Schrift nicht. [92])

Etwa zehn Jahre vor der gänzlichen Zerstörung der Stadt (599 v. Chr.) wurde er mit dem vorletzten jüdischen Könige Jechonias in das Exil geführt. Aber seine Seele trennte sich nicht von der heiligen Stadt, und es wurde ihm durch prophetische Gaben vergönnt, auf eigenen Wegen die Stätte zu besuchen, an der er hätte die heiligsten und schönsten Stunden seines Lebens als Priester zubringen sollen, die aber nun der Zerstörung geweiht war.

Im fünften Jahre nach seiner Deportation begann er zu prophezeien, und fuhr in dieser Thätigkeit 22 Jahre fort. (Bis zum Jahre 574 v. Chr., also 6 Jahre vor und 16 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems. S. K. 29. V. 17.)

Mehr, als daß er am Chaboras, einem Nebenflusse des Euphrat, in Mesopotamien im Exile gewirkt habe, wissen wir nicht von seinem Leben. Nach einer Sage wurde er von seinen Mitgefangenen wegen einer ihnen widerlichen Prophezeiung getödtet.

Diese Nachricht steht nicht im Widerspruche mit den Stellen K. 8. V. 1. 14, 1. 20, 1., aus denen wir sehen, daß sich die Ältesten des exilirten Volkes mit Vertrauen an ihn um Aufschluß über schwierige Verhältnisse gewendet haben, da sich

---

παιδευμένον. Wenn an mehrern Stellen sich eine große Ähnlichkeit mit der Ausdrucksweise Daniels und Nehemias kund giebt, so erklärt sich diese viel einfacher durch die Benützung Baruchs von ihrer Seite, als umgekehrt.

92) Gregor. Naz. orat. 47. opp. t. I. p. 724.

das Begehren von Weissagungen recht wohl mit einer spätern untreuen Entfremdung der Gemüther vereinigen läßt, und da wir aus K. 3. V. 25. entnehmen, daß er schon beim Beginne seiner prophetischen Thätigkeit als Wahnsinniger in's Blockhaus gesperrt wurde.

Auch die spätere Verehrung gegen sein Grab, das ein jüdischer Wallfahrtsort wurde, spricht nicht gegen jene Tradition; denn: exstinctus amabitur idem. [93])

§. 41.

Was diesen Propheten besonders auszeichnet, sind seine ekstatischen Zustände und der Reichthum seiner Visionen an eigenthümlichen Bildern.

K. 3. V. 24. wird er durch geistige Kräfte „auf seine Füße gestellt," nachdem er auf dem Boden gelegen war.

K. 8. V. 1—5. fällt die Hand des Herrn auf ihn in Gegenwart der Ältesten Juda's; eine Geisterhand ergreift ihn bei den Locken seines Hauptes und führt ihn zwischen Himmel und Erde nach Jerusalem.

K. 11. V. 24. ergreift ihn dieselbe geistige Gewalt, und führt ihn wieder zurück „zu den Verbannten in Chaldäa."

Was ihn aber zum Reihenführer einer neuen Klasse von Propheten macht, sind die Bilder, unter welchen sich ihm die göttlichen Mittheilungen darstellen.

---

93) Im Mittelalter fanden jüdische Reisende unfern Bagdad (also weit südlicher, als man den Fluß Chabor gewöhnlich setzt) das Grab des Ezechiels in einen israelitischen Wallfahrtsort mit prächtigen Bauten verwandelt. (S. Benjamin von Tudela bei Calmet, bibl. Wörterb. II. S. 506 f. Man füge hinzu: R. Petachja von Regensburg [reist um 1150, wie Benjamin] סבוב in Wagenseilii exercitation. sex Altd. 1697. p. 179 ff., wo viel Wunderbares von diesem Grabe steht.) Da in den Reiseberichten namentlich von alten Handschriften die Rede ist, die sich bei diesem Mausoleum finden sollen, so ist zu bedauern, daß kein neuerer Reisender sich dort näher umgesehen hat. Della Valle (Reisebeschr. Genf. 1674. I. S. 201.) hörte, daß das Grab nur eine halbe Tagreise von Hella entfernt sey. Leider hat er es nicht selbst besucht.

Es ist nicht zufällig, daß mit dem Exile die prophetische Sprache vorherrschend eine Bildersprache zu werden anfängt; denn die äußern Bilder des Ceremonialgesetzes sind mit dem Beginne dieser Epoche zerfallen, und mußten wie durch die Schemen von Visionsbildern, die nur dem innern Auge sichtbar seyn können, ersetzt werden.

Das merkwürdigste unter diesen Bildern ist jenes, das der Prophet sogleich beim Beginne seiner höhern Laufbahn sah, indem es die Beziehung der äußern Natur zur Menschheit einerseits und dieser zu Gott andererseits als die lebendige Einheit aller Mannigfaltigkeit der geistigen und materiellen Offenbarung darstellt. [94])

Ist in diesem Bilde ohne sein Zuthun ihm der Sinn verborgener Wahrheiten enthüllt, so muß er nicht selten selbst das Bild vollbringen und zwar zum Theile mit großen Opfern und Schmerzen. Namentlich muß er die Zerstörung von Jerusalem typisch miterleben, indem er hungernd vor einem Ziegelstein liegt, auf welchen die heilige Stadt gezeichnet war, und auf welchem er in der Idee alle Bewegungen des Feindes fühlt. (K. 4. V. 1. 10.) Die Auswanderung erlebt er, indem er unter auffallenden Umständen mit seiner kleinen Habe aus dem Hause flüchtet. (K. 12. 24.) Und wenn er ein Buch ißt (3, 1. 3. Vgl. Apokal. 10, 9.), so spricht sich symbolisch aus, daß er berufen sey, seine Worte aus einem wahren, frischen Erleben heraus zu sprechen.

Andere Bilder sind wieder, wie das erstgenannte, äußer-

---

94) Da die Hauptform des Bildes ein Wagen ist, so führt das Ganze bei den Juden den Namen mercaba, d. i. Wagen. Als Darstellung des Endes und Zieles aller geschaffenen Dinge steht diese Vision im innigsten Zusammenhang mit dem Berichte von der Schöpfung im ersten und zweiten Kapitel der Genesis (b'reschith), mit welchem es auch in Beziehung auf Schwierigkeit rivalisirt. Die jüdische Speculation kennt keinen schwierigeren Gegenstand der Betrachtung, als b'reschith und mercaba. So mannigfaltig aber die Auslegung des Einzelnen in diesem Bilde von jeher war und wohl auch künftig seyn wird, so möchte es doch nicht schwer seyn, den Hauptsinn in der angedeuteten Weise festzuhalten.

liche Darstellungen von Wahrheiten, welche durch die bildliche Einkleidung entweder unvergeßlich werden, oder dem profanen Auge des Rohen nur nach einer weihenden, heiligenden Vorbereitung wahrhaft verständlich seyn sollen.

So muß Ezechiel sein Haupthaar zerstreuen, um die Zerstreuung des Volkes anzukünden (K. 5. V. 1—4.), und wo ihm eine schwere Strafe Jerusalems angedeutet werden soll, da sieht er aus dem Räderwerk des Cherubimwagens heraus glühende Kohlen auf die Stadt werfen. (10, 2.) Gegen das Ende sah er im Bilde einer Todtenauferstehung und eines die Erde verjüngenden Quelles, der an der östlichen Schwelle des Tempels entspringt (K. 47.), und im ausführlich beschriebenen neuen Jerusalem und im neuen Tempel eine Wiederbelebung aller durch die Sünde zerrütteten Verhältnisse und im Zeichen des Kreuzes ein Symbol der verschonenden Gnade, ähnlich dem Symbol des an die Schwelle gestrichenen Blutes vom Osterlamme. (9, 5.)

§. 42.

Das Buch der Prophetieen Ezechiels hat an 13 verschiedenen Stellen Angaben über das Datum, in welchen sich mit Ausnahme des Kap. 29. ein chronologisches Fortschreiten zeigt.

Daraus ergiebt sich, daß die Zusammensetzung des Buches nach dem Abschlusse der prophetischen Thätigkeit und nicht allmählig geschehen sey.

K. 33. V. 1—20. muß bei der Zusammenstellung des Ganzen als eine Art von Einleitung für das folgende eingeschoben worden seyn.

Im Jahre des Exiles:	Kapitel:
5	1, 1.
6	8, 1.
7	20, 1.
9	24, 1.
11	26, 1.
10	29, 1.
27	29, 17.

Im Jahre des Exiles:	Kapitel:
11	30, 20.
11	31, 1.
12	32, 1.
12	32, 17.
12	33, 21.
25	40, 1. [95])

Daß die vorliegenden Visionen von Einem und demselben Verfasser sind, ist durch die in allen Theilen sich gleich bleibende Form der Darstellung und durch die überall in gleicher Weise wahrzunehmende Anwendung derselben seltenen Wörter [96]) hinlänglich klar; daß aber diese zusammenhängenden Reden erst am Schlusse des Exiles entstanden seyn können, wie Zunz [97]) meint, ist durchaus unbegründet. Die Nachahmung des Jeremias (Jer. 31, 29. Ezech. 18, 2.; — Jer. 15, 5. 34, 17. Ezech. 23, 46.; Jer. 6, 17. Ezech. 33, 2—5.) ist zum Theile sehr zweifelhaft und jedenfalls mit einem Auftreten Ezechiels am Anfange des Exiles vereinbar. Die mit Daniel und einem Theile von Zacharias zusammenstimmende apokalyptische Form ist durch die Trennung von den Bildern des Ceremonialgesetzes hinlänglich motivirt, und die chaldäisirende Sprache hängt mit dem Aufenthalte des Propheten am Chaboras zusammen.

Wenn übrigens die Talmudisten sagen, Ezechiel sey von der großen Synagoge aufgeschrieben worden (Baba Bathra f. 15. col. a.), so ist damit die Ächtheit des Buches so wenig beeinträchtigt, wie durch eine ähnliche Nachricht hinsichtlich des Buches Daniel.

Während Ezechiel die Aufgabe hatte, für das Exil zu wirken, so mußten auf dasselbe vorbereiten die drei Propheten

---

95) Spinoza erklärte Ezech. 18, 20. (nicht 40, wie Wolf und nach ihm Andere citiren) im Widerspruch mit Exod. 20, 5. Vgl. Talmud, Schabbath. f. 13. b.

96) S. Zunz, gottesdienstliche Vorträge der Juden. 1832. S. 159.

97) Ebenda S. 162.

F) Sophonias, Obadiah und Habakuk.

§. 43.

Ein (älterer) Zeitgenosse des Jeremias, Zephania (Sophonias), unter dem Könige Josias [K. 1. V. 1.] [98]) stimmt in zwei Orakeln, a) K. 1 und 2.; b) K. 3., mit den Klagen des erstern, wie mit seinen Drohungen vollkommen überein; nur in sofern weicht er von jenen ab, als er verhältnißmäßig sich weit länger bei tröstlichen Gedanken aufhält. Nachdem er im Allgemeinen vom großen Tag der göttlichen Strafe (1, 1—4.) gesprochen, und namentlich den Juden (2, 1—4 ff.), dann aber auch andern Völkern (2, 4 ff.) eine Züchtigung angesagt hat, welche als ein Vorspiel und Bild des jüngsten Gerichtes dargestellt wird (3, 1—9.), eröffnet sich ein tröstlicher Blick in die messianische Zukunft (3, 9 ff.): „Juble, Tochter Sions, jauchze, Israel, freue dich und frohlocke mit ganzem Herzen, Tochter Jerusalem, entfernt hat der Ewige deine Strafen, ausgekehrt deinen Feind, Israels König, der Ewige, ist in deiner Mitte" u. s. w.

§. 44.

Die bevorstehenden babylonischen Invasionen reichen hin, um die Drohungen des Propheten zu rechtfertigen. Doch läßt sich auch recht gut denken, daß die Züge der Scythen, von welchen in jener Zeit das assyrische Reich ebenso erschüttert wurde, wie anderthalb tausend Jahre später das Chalifat, vom Propheten zunächst berücksichtigt werden. [99])

---

98) Da für Zephania die Zerstörung von Niniveh (626.) etwas Zukünftiges ist (K. 2. V. 13.), so muß er in der ersten Hälfte der Regierungszeit (642—611.) des Josias thätig gewesen seyn.

99) S. Herodot I, 15. 103—6. 4, 10 ff. Euseb. chron. armen. I. p. 187. und Psalm 59. Ewald, die Propheten des alten Bundes, erster Bd. 1840. S. 361. Ewald versteht auch die Hinweisungen des Jeremias (K. 1 ff.) auf nördliche Feinde von den Scythen.

§. 45.

Obadiah, [100]) von welchem wir nur ein einziges Kapitel von 21 Versen besitzen, beleuchtet eine Nebenscene in dem großen tragischen Bilde von der Zerstörung Jerusalems. Der Ruin des jüdischen Volkes (V. 11. 17—21.) hat die Nachbarnationen [101]) und insbesondere das von jeher schadenfrohe Edom (vgl. Ps. 137. Klagel. 4, 21 f. Ezechiel 25, 12 ff. 35, 15. 36, 5. Isai. 11, 14. K. 34 und 35. 63.) gereizt, dem alten Hasse durch giftige Rache Befriedigung zu geben.

Gegen diesen Übermuth erhebt sich der Prophet, und kündet die Strafe Gottes über Edom an, und namentlich droht er mit einer Unterwerfung Idumäa's durch die Juden, eine Drohung, welche zur Zeit der Hasmonäer glänzend in Erfüllung gegangen ist. (Joseph. Antt. 13, 9. 1. 15, 7. 9.)

Zwischen Jeremias 49, 14. 15. 16. 9. 10. 7. und Obadiah 1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. findet eine Ähnlichkeit statt, welche zu der Annahme einer Benützung des Jeremias durch Obadiah oder umgekehrt des Obadiah durch Jeremias berechtigt. Welcher von beiden Fällen statt finde, ist schwer zu entscheiden; denn obwohl bei Jeremias schwierigere und markirtere Ausdrücke und Stellungen vorkommen, so ist damit die Priorität doch nicht gesichert, indem der Nachahmer zugleich Verbesserer seyn oder doch manches verändern kann.

§. 46.

Habakuks Worte sind wenig, aber mächtig. Er stürmt zuerst gegen die Verbrechen Israels in eindringlicher Bußpredigt; dann sieht er die Strafe für Juda's Verbrechen in dem Eindringen der Babylonier eingetreten, und scheint sich über die Werke der göttlichen Gerechtigkeit sogar zu freuen. Er sieht aber auch, daß die, welche nur die Zuchtruthe Gottes zu schwingen berufen sind, sich über Gott erheben und als stolze

---

100) עבדיה Ἀβδίας.
101) S. Psalm 83 (82.), 7 ff.

Eroberer auftreten. Sie verkennen den Einfluß der höheren Zulassung, ohne welchen sie nicht einmal über das kleine Juda, geschweige denn über ganz Asien Macht bekommen hätten, darum müssen sie stürzen. Diese Gedanken, welche die ersten zwei Kapitel einnehmen, mußten dem Propheten den Weg zu umfassenden Betrachtungen über die göttliche Weltregierung öffnen, und der Gesang, welcher das dritte Kapitel füllt, enthält die Früchte dieser Betrachtung. Er gehört zu den erhabensten Hymnen, die sich mit der Betrachtung der göttlichen Majestät beschäftigen.

§. 47.

Über die Lebenszeit des Propheten haben wir in den deuterokanonischen Zusätzen zu Daniel insofern einen Wink, als dort (K. 14, 32 ff.) erzählt wird, wie der Prophet Habakuk in ekstatischem Fluge [102]) von Jerusalem nach Babylon versetzt worden sey, um dem Propheten Daniel in der Löwengrube Speise zu bringen, so daß er als Zeitgenosse Daniels erscheint. [103]) Auf die Zeit der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar führt uns auch der Umstand, daß Habakuk nach dem Anblick der Verheerungen der Chaldäer auf der prophetischen Warte steht, und einer Züchtigung der frevelnden Verwüster Palästina's entgegensieht. [2, 1.] [104])

Über seine Lebensverhältnisse haben wir nur späte, nicht sehr zuverlässige Nachrichten. Diesen zufolge wäre seine Heimat Beth-ßakar im Stamme Simeon, und er hätte sich nach

---

102) S. Görres, Mystik II. S. 511 ff.

103) Da der bei Daniel 14, 1 ff. erwähnte König Nebukadnezar (s. unten) ist, so ist Habakuk wohl ein älterer Zeitgenosse Daniels.

104) Delitzsch hat zwar (Literaturblatt des Orients. 1842. Nr. 9 und 10.) gegen Ewald und Andere zu beweisen gesucht, daß Habakuk zwischen Hiskia und Josia gewirkt habe; aber er hat die oben angeführten Gründe nicht entkräftet und namentlich das Ansehen des deuterokanonischen Zusatzes zu Daniel durch die falsche Voraussetzung angegriffen, daß diesem zufolge die Speisung Daniels in der Löwengrube unter Cyaxares II. oder Cyrus statt gefunden habe.

der Zerstörung Jerusalems nach Ostracina am sirbonischen See gewendet, wo er bis zum Abzuge der Chaldäer geblieben wäre. Mit Feldarbeit beschäftigt habe er alsdann in der Nähe von Jerusalem bis zwei Jahre nach dem Exile gelebt.

Er war ein Wegbereiter des Weltpropheten

G) Daniel.

§. 48.

Hat das priesterliche Geschlecht in Ezechiel die schöne Aufgabe gehabt, in der Gefangenschaft ein Lehrer und Warner des Volkes Israel zu seyn, so war das königliche Geschlecht berufen, in Daniel, der ein Paar Jahre vor Ezechiel in's Exil kam, ein Tröster in der Noth und ein Bekenner des Glaubens, den Juden zum Beispiele, und ein Lehrer der Nationen, allen zur Erleuchtung, zu werden.

Dazu befähigten ihn die äußern und innern Gaben, von denen das von ihm benannte Buch und Ezechiel Zeugniß giebt, aus welchem wir sehen, daß er schon bei Lebzeiten durch seine Weisheit so berühmt war, daß er zum Sprüchworte wurde.

Von seinen Lebensverhältnissen wissen wir nur, daß er sehr jung nach Babylon kam, um für den Hofdienst des Nebukadnezar erzogen zu werden, und daß er in verschiedenen bedeutenden Ämtern den Sturz der babylonischen Herrschaft und das Aufblühen der persischen erlebte.

Unter dem Eroberer Nebukadnezar bekleidete er das einflußreiche Amt eines Vorstehers der Magier (K. 2. V. 48.); da aber der Enkel Nebukadnezars (5, 10—16.) ihn nicht kennt, so muß er sich wohl unter Evilmerodach mehr zurückgezogen haben, obwohl aus diesem Umstande nicht im Geringsten folgt, daß er aufgehört habe, Archimagos zu seyn.

Als die Perser unter Cyrus sich der Stadt Babylon bemächtigten, kam er bei der neuen Dynastie noch weit mehr in Gunst, als selbst unter Nebukadnezar; schon unter Cyrus (1, 21. 6, 29. 10, 1.), sicher aber auch unter Darius

Hystaspis, der ihm eines der bedeutendsten Staatsämter der Monarchie (K. 6. V. 1.) anvertraute.

a) Die Ansicht, daß jener Darius, welcher im Buch Daniel erwähnt wird, der Sohn des Hystaspis und nicht der medische Cyarares II. sey, ist zwar von Wenigen festgehalten worden, sie ist aber doch wohl die richtige; denn der Name Darius kommt in der Reihe der medischen Könige nicht vor, und kann kaum neben dem Namen Ahasverus (Cyarares) gedacht werden; ferner sind im ersten Jahre des Darius seit der Zerstörung Jerusalems nach K. 9. V. 2. (vgl. Jerem. 25, 11 f.) nahe an 70 Jahre verflossen, und endlich wird dem Darius ein so umfangreiches Gebiet zugeschrieben (6, 1.), daß schon aus diesem Grunde nicht an den durch Cyrus pensionirten Cyarares des Xenophon zu denken ist.

b) Allerdings wird der Darius des Buches Daniel ein Medier genannt, während doch gerade die medische Abkunft des verhaßten Pseudo-Smerdes ein Hauptgrund war, warum eine neue Dynastie gegründet wurde (Herodot III. 73.); allein wenn auch die persischen Großen unter sich ihren Haß gegen einen medischen Regenten aussprechen [105]), so können sie doch nicht hindern, daß die Medier dem Namen nach herrschend bleiben, so daß sogar Cyrus im Targum Esther 1, 4. מדאה Medus genannt wird.

c) Ein dritter Einwurf könnte von der Ordnung hergenommen werden, in welcher Darius erwähnt wird. Nämlich K. 9. kömmt Darius und dann erst K. 10. Cyrus vor. Aber wenn Darius Medus soviel wäre, wie Cyarares II., so würde doch auch eine Abweichung von der chronologischen Ordnung anerkannt werden, indem K. 7 und 8. nach Darius der König Baltassar auftritt.

Diese Bemerkung gilt zum Theile auch vom Schlusse des sechsten Kapitels, wo nach dem Satze: „Und dieser Daniel

---

105) Der Haß galt übrigens mehr der Kaste, als der Nation: *Μῆδος ἀνὴρ μάγος*. Vgl. Herodot I, 101. Wenn dem Namen Darius im K. 11. V. 1. beigefügt wird מדי למרע, so ist zu berücksichtigen, daß Daniel in Babylonien und Medien sich aufhielt, also schon vermöge seines Aufenthaltes veranlaßt war, gerade das an Darius hervorzuheben, was in den nördlichen Theilen des Reiches von Gewicht war, und nichts widerspricht der Angabe, daß Darius Hystaspis medischer Abkunft sey. (Über Daniels Grab in Schusch am östlichen Ufer des Kerah, nicht in Susa, Schuster am östlichen Ufer des Karun, s. Wiener Jahrb. 1819. VIII. Bd. S. 366.)

war glücklich unter der Regierung des Darius," beigefügt wird: „Und unter der Regierung Cyrus, des Persers;" andererseits muß aber auch das hohe Alter Daniels nach dem Tode des Cyrus geltend gemacht werden; wonach wir ihn nicht tief in die Periode des Darius hineinreichen lassen dürfen, und es dann sehr begreiflich finden, daß auf seine Periode unter Cyrus, als auf den Höhepunkt seines Glückes, noch eigens hingeblickt wird, nachdem die Ausdehnung seines Lebens über Cyrus hinaus angegeben worden.

§. 49.

Eigenthümlich ist dem Propheten Daniel der Zustand der leiblichen Krankheit bei dem Empfange von Prophetieen, ein Umstand, der mit beitrug, ihn aus der Anzahl der נביאים hinauszuweisen. [106])

Eigenthümlich ist ihm auch außer der Bestimmtheit seiner Visionen die Universalität derselben. Er ist an die ganze Welt gesendet. Er hat keinen Beruf zur unmittelbaren Einwirkung auf die Sitten der Juden, wie die übrigen נביאים, wie schon folgende Überschrift seines Buches zeigt.

A) Protokanon.

I. Daniel im dritten Jahre Jojakims mit drei edlen Jünglingen nach Babel geführt, Baltassar geheißen, enthaltsam, weise; „und Daniel erlebte das erste Jahr des Königs Cyrus." (V. 21.) (K. 2. V. 4 — K. 7. Ende, chaldäisch.)

II. Traum des Nebukadnezar. (V. 31 ff.) Große Bildsäule: Goldnes Haupt, babylonisch; Brust und Arme Silber, persisch; Bauch und Lenden Erz, Alexander; Schenkel von Eisen, Füße Eisen und Thon, römisches Reich; Stein, Berg, der die Erde erfüllt, messianisches Reich. (V. 49.) Hohe Ämter der hebräischen Jünglinge.

III. Die goldene Bildsäule: Neid der babylonischen Magnaten. Die drei Jünglinge im Feuerofen. Wiedererhebung der drei Jünglinge. Nabuchodonosors Schreiben an seine Völker. (V. 31—33.) [Vulg. 98—100.]

IV. Nabuchodonosors Traum vom umgehauenen Baume; Verwilderung des Königs, Restitution. (Zum Theil von Nabuchodonosor selbst erzählt.)

---

106) Vir desideriorum weist auf eine Gemüthsart hin, welche für solche Zustände eine natürliche Unterlage bot.

V. Mahl des Königs Baltassar: Mane Thekel Phares. Daniel von der Königin vorgeführt. — Die Medier erobern Babylon.

VI. Darius erhebt Daniel. 30 Tage soll man nur vom König etwas erbitten. — Löwengrube. „Daniel aber blieb in Ehren unter der Regierung Darius und unter der Regierung Cyrus, des Persers.“ (V. 28. K. 6.)

VII. Gesicht im ersten Jahre Baltassars: Löwin mit Adlersflügeln, assyrisch-chaldäisch; Bär, Perser; Parder vier Flügel und vier Köpfe, griechisch; ein monstroses Thier mit 10 Hörnern, ein anderes Horn dazwischen mit Gotteslästerungen. „Und ich schaute im Nachtgesichte, und siehe, es kam Einer in den Wolken des Himmels, wie eines Menschen Sohn, und kam bis zum Altbetagten, und ward vor sein Angesicht gebracht.“ (V. 13. K. 7.)

VIII. Gesicht im dritten Jahre Baltassars, in Susa. Ein Widder vor dem Sumpfe — Perser; Ziegenbock von Westen her mit einem ansehnlichen Horn zwischen den Augen — Alexander; Sieg über den Widder. Das große Horn zerbricht; statt dessen 4 andere. Aus Einem von ihnen ein kleines Horn. Antiochus Epiphanes.

IX. Im ersten Jahre des Darius forscht Daniel über die von Jeremias angekündigten 70 Jahre der Verbannung nach und erhält die berühmte Prophezeiung von den 70 Wochen zur Antwort. [107])

X. Drittes Jahr des Cyrus; Daniel am Tigris, Vision über den Kampf Michaels mit dem Schutzgeiste Persiens und dem der Griechen.

XI. Daniel ist bei Darius, dem Meder, daß er ihm beistünde und hälfe. „Noch 3 Könige werden in Persien seyn, und der vierte wird sich mit größerem Reichthum bereichern, als Alle.“ — Untergang des persischen Reiches — Macht des griechischen; Seleuciden, Verbindung mit den Lagiden.

XII. Zeit des Aufwachens aus dem Schlafe. Verherrlichung der Heiligen Gottes.

B) Deuterokanon.

XIII. Geschichte der Susanna. 65 Verse. V. 64. Und Daniel ward groß von dem Tage an und fürder vor den Augen des Volkes. V. 65. Und der König Astyages ward beigesetzt zu seinen Vätern, und Cyrus, der Perser, übernahm sein Reich.

---

107) S. Sepp, Leben Christi I. S. 127—163.

XIV. Es war aber Daniel der Tischgenosse des Königs und es war ein Götze bei den Babyloniern, Namens Bel. (V. 1—21.) Der Drache getödtet. Daniel in die Löwengrube geworfen. Habakuk. „Dann sprach der König: Alle, die auf der ganzen Erde wohnen, sollen den Gott Daniels fürchten; denn er ist der Retter, der Zeichen und Wunder thut auf Erden, der Daniel aus der Löwengrube erlöset hat." Dazu kömmt noch der Lobgesang der Jünglinge im Feuerofen, K. 3. zwischen V. 23 und 24. des chaldäischen Textes eingeschoben.

§. 50.

Diese einfache Übersicht des Inhalts belehrt uns, daß die uns vorliegende Sammlung von Geschichten und Gesichten Daniels nicht von ihm selbst herrührt.

Die unchronologische Zusammenstellung und das Wechseln der hebräischen und chaldäischen Sprache geben uns sogleich den Eindruck einer urkundlichen Fragmentensammlung, zu welcher das erste Kapitel die Einleitung bildet, weshalb es bis in die Zeit des Cyrus hinausgeht, obwohl das zweite sich in der Zeit des Nebukadnezar bewegt. Da auch die Rabbinen [108]) bezeugen, daß die uns vorliegenden Kapitel über und von Daniel durch jenes Collegium niedergeschrieben worden seyen, welches den Namen der großen Synagoge führt, so ist der Ursprung der Sammlung nicht auf Daniel selbst zurückzuführen. Man kann um so weniger anstehen, die Synagoge als erste Urheberin der vorliegenden Sammlung anzuerkennen, da man sichere Beweise hat, daß sie — mag man von dem ersten Entstehen des Buches denken, wie man will — seit der Verfassung der alexandrinischen Version den Text des Daniel einer neuen Recension unterworfen hat.

Ist das Fragmentarische an der Zusammensetzung des Buches Daniel nicht zu verkennen, und muß angenommen werden, daß die hohe Schule Israels von den in Umlauf gekommenen Erzählungen über Daniel und von seinen Prophetieen die auswählte, welche ihr die bewährtesten schienen, und hat sie im

---

108) Baba bathra f. 15. c. 2.

Lauf der Zeiten an der ersten Recension Veränderungen vorgenommen, so befremdet es uns nicht, wenn wir sehen, daß die alexandrinischen Juden noch andere Erzählungen von Daniel hinzugefügt haben, nämlich die oben als deuterokanonisch aufgeführten von Susanna, vom Drachen, von Bel und vom Gesange der drei Jünglinge im Feuerofen. Wir haben auch keinen Grund, diesem Zusatz zu der ersten Sammlung weniger Glauben zu schenken, als wenn er schon von der großen Synagoge aufgenommen worden wäre.

a) Allerdings wird gegen die Geschichte der Susanna Manches eingewendet, was sie zum Mährchen herabwürdigen soll; aber die gemachten Einwendungen sind der Wahrhaftigkeit dieser Erzählung nur scheinbar gefährlich. Man fragt, wie es denn denkbar sey, daß die emigrirten Juden in Babylon ein Synedrium gehabt hätten, das über Leben und Tod entschieden und die Todesstrafe vollstreckt habe? Wir antworten mit einer Hinweisung auf die Rache der Juden im Buche Esther und auf den Umstand, daß gerade die Wohlhabendsten und Angesehensten von den Juden zuerst in's Exil geführt wurden. (2. Kön. 24, 14.) Wenn unter den Augen der streng geordneten, auf ihr Ansehen höchst eifersüchtigen Römermacht Stephanus nach einem Spruche des Synedriums zum Tode geführt werden konnte, warum nicht eine vermeintliche Ehebrecherin in Babylon?

Es ist um so weniger Grund da, die Thatsache zu beanstanden, da sie nicht nothwendig in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zu setzen ist. Wenn auch christliche Sagen den Daniel erst 12 Jahre alt seyn lassen, da er durch seinen klugen Rath die Susanna rettet (z. B. Ignatius ad Magnes. p. 56. ed Coteler.), so ist im Texte keine Veranlassung zu dieser Meinung. Allerdings heißt es K. 13. V. 45. nach der Übersetzung des Theodotion: *ἐξήγειρεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παιδαρίου νεωτέρου ᾧ ὄνομα Δανιήλ*, aber nach der Übersetzung der LXX: *ἔδωκεν ὁ Ἄγγελος καθὼς προσετάγη πνεῦμα συνέσεως νεωτέρῳ ὄντι Δανιήλ*, ein Ausdruck, der von Daniel in seinem 40sten Jahre ebensogut, wie in seinem 20sten gebraucht werden konnte, besonders, wenn von den in hohem Alter geschauten Visionen unter Cyrus und Darius nochmal auf frühere Zeiten zurückgegangen werden sollte.

Wenn aber auch der Ausdruck bei Theodotion der richtige ist, so wissen wir ja, wie ausgedehnt der Begriff

von adolescens war, indem nicht nur der 29jährige Scipio (Livius l. XX. c. 30.) und die bereits verheiratheten Tarquinier (Livius l. II. c. 3.) so genannt werden, sondern auch Männer, welche bereits über 30 Jahre alt waren, wie Manutius (ad Ciceron. Epist. famil. II. ep. I.) zeigt. Salomo (1. Kön. 3, 7.) nennt sich nach seinem Regierungsantritt (nach der Übersetzung der LXX.) *παιδάριον μικρὸν*, es steht also der Ausdruck der LXX. bei Dan. 13. nicht gegen uns, wenn wir Daniel damals wenigstens 20 Jahre alt seyn lassen.

Bedeutender ist ein anderer Einwurf. Der eigentliche Knoten und Wendepunkt in der Erzählung ist das Examen, welches Daniel mit den Alten anstellt. Sie nennen ihm zwei verschiedene Bäume, unter welchen Susanna gesündigt habe. Daniel kündet hierauf jedem die Strafe mit einem Worte an, das ähnlich klingt, wie der Name des genannten Baumes. Dieses Wortspiel findet aber nur im Griechischen Statt; da nun Daniel nicht griechisch gesprochen haben kann, so läßt sich die Erzählung an einer Hauptstelle über einer plumpen Lüge ertappen. — Durch diesen Einwurf ist schon Origenes in eine Verlegenheit gesetzt worden, aus welcher er sich dadurch herauszuhelfen suchte, daß er sich die Namen von ähnlichen Bäumen, wie die in der Geschichte genannten sind, von Juden hersagen ließ, und zu erforschen suchte, ob es nicht ähnlich lautende Verba mit der Bedeutung: „Zerreißen, zerschlitzen" gebe. Es ist auffallend, daß es ihm nicht gelang, auch nur für einen von diesen Bäumen ein solches Wortspiel im Hebräischen oder Aramäischen zu finden, und daß bisher nur zu einem Baum ein solches nachgewiesen worden ist, während es doch für beide sehr nahe lag, und zwar ohne ein quid pro quo zu setzen. *Σχῖνος* ist nämlich der Mastixbaum, der im Hebräischen und Chaldäischen צרי heißt; und wie *σχίζω* mit *σχῖνος* zusammenklingt, so צָרָא fidit, fissuras fecit mit צרי.

Πρῖνος ist die Steineiche, hebräisch תרוה, wozu das Verbum תָּרַן ein genaueres Wortspiel bildet, als das in der Bedeutung verwandte *πρίζω* zu *πρῖνος*. תרן kömmt allerdings als Verbum nicht vor in der Bedeutung: „zerschneiden"; aber תריא heißt im Syrischen: scissura und תּרד im Arabischen: „zerbröckeln"; im Passiv: ablatus fuit e proelio fractis membris.

b) Gegen die Geschichte vom Drachen (K. 14.) ist eingewendet worden, wie man sich denken könne, daß Cyrus,

der Bekenner der reinen Lichtlehre Zoroasters, solchem krassen Heidenthume und Bilderdienst ergeben gewesen sey, wie er in dieser Erzählung dargestellt werde. Dieser Einwurf beruht auf der falschen Voraussetzung, daß der König, welcher im Kapitel 14. vorkömmt, Cyrus sey. Zwar ist Cyrus im vorausgehenden Kapitel 13. am Ende genannt; aber er ist auch am Ende des ersten Kapitels genannt, und doch ist der König, welcher im zweiten auftritt, ein anderer, viel früherer.

§. 51.

Auch die protokanonischen Theile von Daniel wurden als unächt angegriffen; und wenn die Unächtheit hier den Sinn hätte, daß das Buch Daniel in der vorliegenden Gestalt nicht als Werk Daniels betrachtet werden dürfe, so könnte man diese Benennung nur insofern ablehnen, daß sie ungeeignet, nicht aber, daß sie unwahr sey. Wird aber angenommen, daß das Buch nach dem Exile, vielleicht erst in den Zeiten der makkabäischen Kämpfe, in die gegenwärtige Form gebracht worden sey, so verlieren die Ausstellungen, welche man gegen dasselbe unter der Voraussetzung, daß es von Daniel selbst herrühre, macht, alle Bedeutung, ohne daß der Inhalt an Ansehen verliert. Die Synagoge, aus deren Hand wir mit Vertrauen das Buch empfangen würden, wenn sie uns dasselbe als Werk Daniels übergäbe, hat ein Recht, dasselbe Vertrauen in Anspruch zu nehmen, wenn sie die in Umlauf gesetzten Fragmente von und über Daniel zu einem Ganzen verbindet.

Wenn nun die oben berührte rabbinische Tradition sagt, daß bereits das Collegium der großen Synagoge für die Aufschreibung der uns vorliegenden Mittheilungen von und über Daniel Sorge getragen habe, so behauptet sie keineswegs, daß bereits zu Esra's Zeit die uns vorliegende Sammlung veranstaltet worden sey, indem jenes perennirende Collegium (Kneseth hag-gedolah) bekanntlich bis zur Zeit Alexanders des Großen dauerte.

Viel später, vielleicht sogar nach der zweiten Zerstörung des Tempels, wurde der erste Text revidirt, und ohne Zweifel behufs der Aufnahme in den Kanon in die gegenwärtige Ge-

stalt gebracht, was aus der Übersetzung der LXX. hervorgeht, welche einen stark abweichenden Text liefert. [109])

Vielleicht sind bei dieser Revision da und dort Wortformen gesetzt worden, welche der spätern Zeit verständlicher waren, als die der ältern Ausgabe. סומפניה statt סיפניה wegen der Verwandtschaft mit dem seit den Zeiten Alexanders verständlichern *συμφωνία*, und פסנטרין statt פנסנטרין pantscha-tarin, d. i. fünfsaitiges [Instrument]. [110])

§. 52.

So spät indeß der Text des Daniel zum Abschluß und sein Buch zur Anerkennung eines heiligen kam, so früh war sein Inhalt bekannt; schon der Zeitgenosse Daniels, Ezechiel, bezeugt es, daß Daniels Weisheit wie sprüchwörtlich geworden (K. 28. V. 3.), und der greise Priester Matatthias weist seine Söhne auf die Geschichte des Propheten im Exil, namentlich auf seine Erlösung aus der Löwengrube, in einer Weise hin, die uns zeigen kann, wie nah schon damals das Buch dem kanonischen Ansehen gewesen seyn muß. 1. Makkab. 2, 16.

Schlußbemerkung über das Prophetenthum.

§. 53.

Daniel schließt die Reihe der Propheten unter dem ersten Tempel auf ganz eigenthümliche und sehr bedeutsame Weise. Der Tempel mit seiner reichen Symbolik liegt in Schutt, dafür treten die Bilder von Weltmächten auf, welche dem Bau eines neuen großen Tempels dienen müssen, wie die lehmene Form

---

109) S. Daniel secundum Septuaginta, ex tetraplis Origenis, Romae 1772. ex Chisiano Codice primum editus. Goettingae 1774. 4to.

110) Indessen kann das Vorkommen von griechischen Namen musikalischer Instrumente in Babylon 200 Jahre vor Alexander durch die Verbreitung griechischer Musik, namentlich von Phrygien her, sehr gut erklärt werden. Vgl. in der musikalischen Sprache von ganz Europa Piano, andante, Piano-forte u. dgl.

dem Guß der Glocke; auch sie sinken zusammen, um dem Steine Platz zu machen, der sich ohne Zuthun eines Menschen vom Berg der Ewigkeit gelöst hat, und die ganze Erde erfüllen soll; ein geistiges Reich der Gerechtigkeit muß über die ganze Erde sich ausbreiten, seiner Herbeiführung sind alle Schicksale der Reiche untergeordnet. Die Synagoge konnte diese Ankündigung noch nicht fassen, sie richtete ihr Auge unverwandt auf die Wiedererbauung des äußerlichen Tempels; daher die Vernachlässigung der Prophezeiungen Daniels in der ersten Zeit, daher das Hervortreten derselben zu der Zeit, wo sie der Verwirklichung und darum auch dem Verständniß näher waren. In einem zweiten Tempel mußte das Werk der Vorbereitung fortgesetzt werden, die Reden der Propheten und die Lehren des mosaischen Gesetzes mußten lange Zeit Gegenstand der Betrachtung werden, bis sie Israel zu jener Reife heranziehen konnten, welche das Kommen einer neuen Zeit bezeichnete. Zu dieser Reife trug Vieles die heilige Poesie bei.

K. IV. Die heilige Poesie.

§. 1.

Mit Recht haben jüdische Bibelforscher die Offenbarung des alten Testamentes mit dem Tempel verglichen; denn die einzelnen Theile [1]) von jener stehen in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander, und haben eine ähnliche Aufgabe, wie die Abtheilungen von diesem. Im Heiligthum und im Priestervorhofe herrscht das mosaische Gesetz; im Vorhofe des Volkes (später atrium Israelis und atrium mulierum) lassen sich die Stimmen der Propheten hören; draußen aber im Heidenvorhofe wandelt die Poesie, die auch den Heiden als ein Abglanz der prophetischen Himmelsgabe geblieben ist, lehrend,

1) 1. Thorah oder Pentateuch; 2. Nebiim oder Propheten; 3. Chetubim oder Hagiographa; von diesen kommen indeß hier nur אמת und V. Megilloth in Betracht.

tröstend und begeisternd umher, die höchsten allgemein menschlichen Gefühle so kunstreich dollmetschend, daß sie auch Seelen von Heiden in den schönen Kreis der wahren Anbeter Gottes hineinzuziehen vermag, ja im hohen Liede so tief den Sinn der bedeutsamsten Gefühle deutend, daß sie auch in jeder menschlichen Brust das Allerheiligste erbaut, von welchem das des jüdischen Tempels nur ein Abbild war. So eng der Heidenvorhof sich an den innern anschloß, so innig schließt sich die heilige Poesie an den Beruf des Prophetenthumes an.

§. 2.

Jeder ächte Dichter hat eine Art von prophetischem Beruf, und wenn nach katholischer Lehre auch unter den Heiden himmlische Gnaden vorauszusetzen sind, so müssen die Dichter der Heiden gewiß als vorzügliche Verwalter dieser Gnaden gedacht werden. In Israel fand sich die Gabe der Poesie neben dem Prophetenthum, dem sie ergänzend zur Seite gehen mußte, wie bei der Kindererziehung die sanfte Einwirkung der Mutter dem ernsten Worte des Vaters. [2])

Der Prophet wirkt nach einem bestimmten Zwecke, der Dichter folgt der schöpferischen Lust seiner Begeisterung, wenn er sich auch keines Zweckes bewußt ist. Durch beide, den Dichter wie den Propheten, erreicht die Vorsehung ihre Absicht; dieser ist wie ein Gewitter, das im Frühling die Lüfte reinigt, jener wie das Spiel des Regenbogens, das den Frieden verkündet. Der Prophet zerstört die bösen Gewächse der Leidenschaft und hütet die guten Keime, der Dichter lustwandelt in Mitten der Pflanzungen, und ermuthigt, ohne es zu beabsichtigen, zum jäten und pflegen und pflanzen. Die Dichter sind getreue Genossen der Propheten bei dem Werke der Pflege Israels. Wohl könnte man sagen, daß sie weniger zugänglich für Alle gewesen seyen, indem ja den Dichter nur Der fassen kann, welcher vom gleichen Zuge der Begeisterung bewegt wird,

---

[2]) Die Verwandtschaft von Poesie und Prophetie ist um so augenscheinlicher, da die Propheten häufig in poetischer Form sprechen.

manche Menschen aber in einen bestimmten Zug nie eingehen, oder es nicht können. Aber die hebräische Poesie, namentlich in den Psalmen, ist von Bewegungen getragen, in die jedes menschliche Herz hineingezogen wird, welches glaubt und bemüht ist, diesen Glauben zu bethätigen; Bewegungen, welche jeden Menschen poetisch machen. Im Kampfe, in tiefer Trauer, in wahrer Freude, im Schmerz der beleidigten Liebe, in der schmachtenden Sehnsucht ist jeder Mensch poetisch — und wenn er dem tief poetischen Gehalte seiner Gefühle kein Wort zu leihen vermag, so wird ihm im Drange seiner Empfindung ein treuer Dollmetsch der innern von ihm selbst nicht genug verstandenen Sprache gewiß willkommen seyn — und ein solcher Dollmetsch ist der Geist der hebräischen Poesie, so weit sie lyrisch ist; denn derselbe hat keine andern Flügel, als eben die Bewegungen der religiösen Trauer, der Sehnsucht, der Freude und des Vertrauens. Die Empfindungen dieser Art haben in allen Herzen einen gleichstimmenden Ton; daher hat die heilige Dichtkunst in allen Seelen ein treues Organ der Wahrnehmung und des Verständnisses. Die Spruchpoesie, welche weniger auf den Wogen der Begeisterung, als auf Funken des Witzes herfährt, findet überall Anklang, wo volksthümliches Sprachgefühl lebt, und das stirbt nur mit dem Volke.

§. 3.

Ehe die Sprachen das Vehikel eines künstlichen Verkehres wurden, waren sie vorherrschend Poesie, indem die geistigen Dinge durch Bilder, durch Vergleichungen, durch spielende Beziehungen bezeichnet wurden. Im Vergleich zu den europäischen Sprachen ist das Semitische und besonders das Hebräische eine poetische Sprache; die Worte sind nicht beliebige Ausdrücke, die ihre Geltung durch gemeinschaftliches Übereinkommen haben, sondern sie haben häufig eine Naturbeziehung zu der Sache, die sie bezeichnen; der Orientale, besonders der Hebräer, treibt vielfältig im geistigen Verkehr Tauschhandel; er zahlt mit Naturalien, wir bezahlen mit dem Papiergeld von Lauten, die conventionell zu einem Begriffe geprägt sind.

Je älter die Sprachen werden, desto mehr verlieren sich die natürlichen Beziehungen der Laute zu den bezeichneten Dingen, desto mehr werden letztere die willkührlichen Vehikel von Begriffen. Diesem Amortisationsprozeß wirken die Dichter entgegen, indem sie theils neue Worte prägen, theils die bereits vorhandenen Worte so zusammenstellen, daß eine lebendige Anschauung von mitzutheilenden Gedanken entsteht; sie sind Schöpfer (*Ποιηται*) im Reiche des Wortes.

Ihre Aufgabe, dem oben bezeichneten Streben der Sprachentwicklung entgegen zu arbeiten, bringt es mit sich, daß sie neue Wendungen, Wortstellungen aufbringen, und daß sie veraltete Formen wieder aufnehmen. [3])

§. 4.

Wenn aber die Dichter materiell Neues hervorbringen müssen, so darf ihnen auch die Form nicht fehlen. Schon die erste Sprachschöpfung hat ihre Gesetze in Beziehung auf Aneinanderreihung der Töne; so beobachtet denn auch die Poesie gewisse Regeln in der Folge der Wörter, Sylben und Sätze. Wir sind es an der classischen, an der indischen und an jeder modernen Poesie gewöhnt, ihre Schöpfungen in geregeltem Kreislauf von kurzen und langen Sylben sich nach Gesetzen bewegen zu sehen, die wir Rhythmus nennen. Wir sehen ferner in den genannten Gebieten der Poesie eine gewisse Anzahl von Längen und Kürzen zu Versen und Verse wieder zu Strophen und Distichen zusammengefügt, wir sehen einen geregelten Vers- und Strophenbau.

Sollte die hebräische Poesie keinen Rhythmus, keine Metrik haben? Josephus und der heilige Hieronymus, der sich hiebei auf Origenes, Philo und Eusebius von Cäsarea beruft, sagen, es finden sich in derselben die classischen Versmaaße. Diese Meinung wurde auch von Franz Gomarus, Clerikus (biblioth.

---

3) Dahin gehört der Gebrauch von chaldäischen Wörtern und Formen im hebräischen Contexte; denn das Chaldäische ist der ältere Sprachstamm.

univers. t. IX. p. 222 seq.), Blasio Garofalo (Consideration intorno degli Ebrei et dei Greci), Etienne Fourmont (mémoires de l'academie des inscriptions et des belles lettres t. IV. p. 467.), Nikolaus Peträus, Hermann v. der Haardt, der das dritte Kapitel des Job jambisch skandirt herausgab, und von dem berühmten Markus Meibomius verfochten, welcher seinem metrischen Systeme soviel zutraute, daß er nach demselben den Text der Bibel zu corrigiren wagte (1674). Noch im vorigen Jahrhundert (1736) gab der englische Bischof Francis Hare das Psalterium durch und durch auf classische Metra reducirt heraus. [4])

Diese Arbeit, die alle früherern Leistungen dieser Art in sich aufgenommen hat, war der augenscheinlichste Beweis von der Unmöglichkeit, classische Metra im Hebräischen darzustellen; denn Hare mußte nicht nur von der masorethischen Betonung abgehen, sondern auch die Schwa's für Längen, lange Vokale für kurz nehmen und überdieß den Text ändern. [5]) Mit ihm ist die Hoffnung auf Entdeckung klassischer Metra in der Bibel erloschen.

Ehe man nun einen gründlichen Versuch gemacht hatte, etwas den arabischen oder indischen Metren Entsprechendes in der heiligen Poesie zu finden, gab man das Vorhandenseyn von

4) Psalmorum liber, in versiculos metrice divisus, et cum aliis critices subsidiis, tum praecipue metrices ope, multis in locis integritati suae restitutus. Lond. 1736. 8.

5) Der 111. Psalm wird von Hare auf folgende Weise gelesen:

ódeh jáhvoh bécol lébab
bésod jésarim veyédah
gedólim máyse jáhwoh
derúsim lécol hópezéhem
hod vehadár poyálo
vezidkató yomédet láyad
zecér yasáh lenipleótav
hannúm veráhum jáhvoh
terép natán lizéav
jizcór leyólam brito
cóh maysáv higgid le yámmo
látet láhem náhlat góim
maysé jadáv emét umispat
nemánim cól pikkúdav etc.

Metren und Rhythmus im Hebräischen ganz Preis; während sich doch nicht verkennen läßt, daß in der Aufeinanderfolge von Längen und Kürzen ein gewisses Gesetz befolgt werde, indem die didaktische Poesie einen langsamern, bedächtigen Schritt mit durchschimmerndem trochäischen und jambischen Maaße einhält, die lyrische aber, namentlich das hohe Lied, durch die vielen Kürzen — nach dem Betonungs-System gemessen — welche den Längen folgen und vorangehen, in anapästischer Behendigkeit sich bewegt. Aber bestimmt fixiren läßt sich dieses rhythmische Gesetz nicht, und man darf nur von dem Vorherrschen eines langsamen oder schnellen, beweglichen Schrittes reden, ohne daß man die Füße regelmäßig zählen und systematisiren dürfte, und der Rhythmus der Längen und Kürzen ist beinahe ebenso unregelmäßig eingehalten, wie der Reim. [6]) Von dieser freien, fesselosen Rhythmik giebt es in der kirchlichen Hymnologie zahlreiche (s. namentlich die Sequenzen von Notker, Hermann contractus in Daniel, thesaurus hymnologicus tom. II. 1844.) und in der arabischen Volkspoesie sehr belehrende Beispiele. [7])

Während auf solche Art der hebräischen Poesie der Besitz bestimmter Versmaaße abgesprochen werden muß, kömmt ihr doch ein Vers- und Strophenbau zu. Die Worte, welche den poetischen Gedanken aussprechen, müssen sich in der Bibel ebensogut an den feststehenden Kreislauf des Verses halten, wie auf dem classischen Gebiete.

Statt daß aber der Vers, wie in der classischen und indischen Poesie, schon durch das Metrum abgeschlossen würde,

---

6) Es fehlt nicht an Assonanzen und unläugbar absichtlichen Reimen. Glassius philologia sacra p. 926. Gesenius, Lehrgeb. S. 856 ff. Decker (praeside Chr. B. Michaelis) dissert. de paronomasia sacra. Halle 1737. Vgl. Ps. 55, 7. ינה — אשכנה. V. 10. פלג — בלע. Ps. 56, 7. גורו — ישמורו. V. 9. בנארך — נדי. In Job sehr häufig.

7) Vorzüglich instruktiv ist in dieser Hinsicht der Diwan des Kadhi .... Ali 'bn el Nabih, woraus Ewald (Zeitschr. zur Kunde des Morgenlandes II. Bd. 2. Hft. S. 203.) ein Paar Proben mitgetheilt hat.

wird er im Hebräischen fast nur durch die Gliederung des Gedankens abgeschlossen und abgetheilt. [8]) Was dieser Gedankencäsur einen besondern Reiz giebt, ist die Proportion des Gegensatzes oder der Ähnlichkeit, welche man Parallelismus der Glieder nennt. Dieser Parallelismus fehlt selten in einer Reihe von Versen, welche die Zahl 10 übersteigt, und ohne ihn ist ein hebräisches Gedicht der Form nach ausdruckslos, es hat keine Physiognomie. [9])

Diese Gesetze des Vers- und Strophenbaues zeigen sich ganz vollkommen durchgeführt schon am ältesten poetischen Buche, das uns in der Bibel begegnet, nämlich an

A) Job,

welches seinem Inhalte nach zugleich rechtfertigt, was oben von dem prophetischen Berufe der Poesie gesagt wurde.

§. 5.

Es führt uns aus dem Kreise der mosaischen Offenbarung hinaus, und versetzt uns in die Region des Monotheismus außerhalb Israel, um uns in den Gesprächen von drei Greisen mit ihrem schwergeprüften Freunde den geistigen Kampf zu vergegenwärtigen, den der Mensch zu bestehen hat, wenn er einerseits den Glauben an einen allmächtigen, gerechten, heiligen, allwissenden Gott und Weltregierer festhalten will, und andererseits betrachtet, daß häufig die Guten leiden, die Schlechten hingegen glücklich sind. Dieser scheinbare Widerspruch gegen die Existenz einer heiligen, gerechten, um den Menschen allseitig besorgten Weltregierung Gottes ist von jeher Tausenden aufgefallen und von Tausenden im Unglück bitter empfunden worden, und zwar nicht nur außerhalb, son-

---

8) Man kann allerdings sagen, daß die κῶλα der Verse die Ausdehnung von zwei, drei oder vier Ästen haben, denen eine Erstreckung von 4, 6 und 9 Sylben im Durchschnitt entspricht; aber ohne die Gedankengliederung hat man doch keinen Anhalt zur Versabtheilung.

9) Vgl. überhaupt: Ewald: „Die poetischen Bücher des alten Bundes." I. Thl. 1839.

dern auch innerhalb Israel, ja auch innerhalb der Christenheit nicht nur in den Tagen der Vorzeit, sondern auch bis zur gegenwärtigen Stunde; aber nie ist er mit solcher Macht besprochen worden, wie in Job. Der Spielraum, in welchem sich die Besprechung bewegt, und aus welchem ihr Material geholt wird, ist zwar eng und nicht hoch, indem keine ausgebreitete Völkergeschichte oder Literatur und keine weitere Offenbarung, als die vormosaische, patriarchalische zu Gebote steht; er wird aber allseitig ausgebeutet. Die umgebende Natur, soweit sie sich der patriarchalischen Beobachtung erschlossen hat, die eigene Lebenserfahrung der sprechenden Greise, Erinnerungen an Traditionen der Alten und nebenbei die Unterhaltungen mit vorüberziehenden Reisenden bieten die Waffen, womit theils die gerechte Weltregierung Gottes angegriffen, theils vertheidigt wird. Um die Naturumgebung der Sprechenden und ihre Gelegenheit zum Zusammentreffen mit Reisenden näher kennen zu lernen, müssen wir uns in das Land Uz, die Heimat Jobs, versetzen.

§. 6.

Wir vergegenwärtigen uns bei dieser Gelegenheit eine Landschaft im Südosten von Palästina, die sich westlich an das edomitische Gebirg anlehnt, und östlich in die syrisch-arabische Wüste verlauft. Da sehen wir die Erscheinungen der Wüste mit denen der morgenländischen Gebirgs- und Thalgegenden vereinigt, und lernen den Werth von Thau und Wasser, von Schaaf-, Kameel- und Eselheerden, vom Gedeihen der Bäume und des Feldes in der Weise schätzen, wie die im Buche redenden und handelnden Personen; wir denken uns in die durch Pilger in den Orient hinlänglich bekannt gewordenen Umgebungen der Zelte arabischer Stammesfürsten hinein, und haben dann sicher ähnliche Bilder vor uns, wie wenn wir Jobs Zelt gesehen hätten. Besonders vergessen wir nicht, daß durch die Heimat Jobs, oder nahe an ihr vorüber die Handelsstraßen führten, welche Ägypten mit Persien und Indien, sowie Ara-

bien mit Syrien in Verbindung setzten. [10]) Im benachbarten Petra war ohne Zweifel bereits zu Jobs Zeit ein Stappelplatz, der nicht blos die mannigfaltigsten Waaren des Orients (Diod. Sic. 19, 95. Winer Realler. II. S. 522.), sondern auch seine Sagen und Lehren feil bot. Daß die Bewohner dieser Gegend, Jobs Nachbarn, von der letztern edlen Waare sich vieles angeeignet haben, sehen wir aus dem Rufe von ihrer Weisheit (Obad. 8. Jerem. 49, 7. Baruch 3, 22 f.) und aus dem Buche Job, in welchem so mannigfaltige Bilder, Erfahrungen, Lehren und Lieder geboten werden, daß man durch dasselbe alle Vorrathskammern patriarchalischen Wissens geplündert glaubt. Diese mannigfaltigen Dinge sind aber nicht zu sinnlosem Pompe zusammen getragen, sie dienen insgesammt entweder der Klage über scheinbares Unrecht der göttlichen Weltregierung, oder der Zurechtweisung dieser Klage. Die ernste Frage vom Ursprunge und Ende des menschlichen Elendes ist die große Festveranlassung, zu welcher sich all die tausend Gedanken des Buches im Feiertagskleid altorientalischer Poesie versammelt haben.

Der äußere Verlauf des Gespräches, sammt der Veranlassung desselben ist folgender: Einen reichen und dabei frommen Emir im steinigten Arabien trifft plötzlich ein schweres Unglück um's andere; er verliert seine Rinder-, Kameel- und Eselheerden durch Raub, seine Schaafe durch eine böse Seuche und endlich seine zehn Kinder durch den Einsturz eines Hauses, ohne im Geringsten mißmuthig zu werden; vielmehr spricht er seine unbedingte Ergebung gegen Gott aus; ja auch da er vom greulichsten Aussatz befallen wird, verharrt er in einer rührenden Ergebung an den Willen Gottes, und weist seine Gattin, die ihn zur Unzufriedenheit gegen die göttlichen Fügungen reizt, mit strengen Worten zurecht. Tiefgebeugt, aber doch ergeben, sitzt er, über den Tod seiner Kinder die herkömmliche Trauer führend, schweigend da. Drei angesehene Freunde besuchen ihn, um ihm Trost zu bringen, vermögen es aber sieben Tage lang nicht, das Trauerstillschweigen zu brechen, welches Job beobachtet.

Erst als dieser, übermannt vom Schmerze, sein Daseyn verwünscht, reden ihn die Freunde an; aber nicht so fast tröstend, als zurechtweisend, weil sie befürchten, er habe Gott beleidigt. So ist das Gespräch über unverdiente Leiden

10) Vgl. Stickel, das Buch Hiob. 1842. S. 271.

auf's lebendigste eingeleitet; lebendiger, als je ein Dialog Plato's, wenn man vielleicht den Phädon ausnimmt.

I. a) Auf Jobs Klagen (K. 3.) antwortet Eliphas (K. 4. 5.), an Jobs früheres, musterhaftes Gottvertrauen erinnernd und eine Wiederkehr des verlorenen Lebensglückes verheißend, falls sich Job demüthige.

b) Job weist auf die Größe seiner Leiden hin, und behauptet, von den Freunden mißverstanden zu seyn. (K. 6. 7.)

Bildad, der zweite Freund des Leidenden, hält für unmöglich, daß es ein unverschuldetes Leiden gebe, und ermahnt den Dulder zur Buße. (K. 8.)

c) Job, das Ungenügende der Entgegnungen seiner Freunde schmerzlich fühlend, wünscht mit Gott selbst zu rechten (K. 9. 10.), in einer Weise, die den dritten Zeugen seiner Leiden und Reden:

Zophar zu dem direkten Vorwurfe treibt, Job sey ein Sünder, und könne nur auf dem Wege demüthiger Buße Heil suchen. (K. 11.)

Job antwortet in gedankenreicher Erwiederung, indem er sich an alle drei Freunde wendet, deren Argumente er Bollwerke von Staub und Asche nennt (K. 13. V. 12.), und giebt Veranlassung zu einem

II. zweiten Streitgespräch. (K. 12. 13. 14.)

a) Eliphas ist von den kühnen Reden Jobs der Art afficirt, daß er ihn strafbarer Frechheit zeiht. (K. 15.)

Job klagt über die Unbilligkeit seiner Freunde, und wünscht, die Welt möge seine Unschuld eben so gut wissen, wie Gott. (K. 16. 17.)

b) Bildad ist über diese Hartnäckigkeit des Dulders sehr aufgebracht, und erwiedert in gereiztem Tone. (K. 18.)

Job antwortet im gesteigerten Gefühle, und appellirt an eine ewige Vergeltung. (K. 19.) Obwohl hiedurch der Streit hätte beigelegt bleiben können, so glaubt doch

c) Zophar, der schwächste unter den Gegnern, die Sache Gottes gegen den vermeintlicher Weise frevelnden Job vertheidigen zu müssen, indem er neuerdings eine Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten hier auf Erden behauptet. (K. 20.)

Job hält die Gerechtigkeit Gottes fest, behauptet aber, daß ihre Maaßregeln ein schmerzliches Räthsel bleiben. (K. 21.)

III. Indem er hiedurch seine Unschuld fortwährend zu vertheidigen scheint, tritt

a) Eliphas zum dritten Male gegen ihn auf, und ermahnt ihn zur Buße. (K. 22.)

Job aber erklärt seine Freunde für unfähig, seine Sache zu beurtheilen; nur Gott allein könne das thun. (K. 23. 24.)

b) Bildad wirft ihm dafür sträfliche Vermessenheit vor (K. 25.), was den duldenden Job auffordert, zu zeigen, wie er besser, als seine Freunde, Gottes Allmacht kenne, und von ihnen hierüber keine Belehrung brauche. (K. 26.)

Da der dritte Gegner gar nicht mehr zu reden wagt, oder aus Verdruß schweigt, und auch Eliphas kein neues Wechselgespräch mehr anregt, so fährt Job (K. 27—31.) in unnachahmlicher Macht der Sprache fort, seine Sache zu vertheidigen. Er sey unschuldig und sein Leiden sey ohne Grund. Wohl möge der Mensch Vieles ergründen; aber in das Geheimniß der Schicksale von solchen Leidenden schaue nur die göttliche Weisheit. Er schaut alsdann mit trauriger Sehnsucht auf die Zeit seines einstigen Glückes zurück, und schließt seine prächtige Rede mit dem Wunsche, Gott möge ihm Recht verschaffen.

IV. Jetzt tritt ein Jüngling, Elihu, auf, der sich zu den Streitenden gesellt hat, und von dem in der Einleitung des Buches nicht die Rede ist, und macht nach einer entschuldigenden Einleitung dem Job Vorwürfe über seine Selbstvertheidigung und seine Anklage Gottes; unter Gottes Augen könne das Schmerzliche nur Heil bringen, wenn der Dulder sich zu Gott wende, dessen Majestät und Größe Elihu noch glänzender, als Job, zu schildern sucht (K. 32 — 37.);

V. er wird aber in seiner Schilderung durch einen sechsten Redner unterbrochen, dessen Urtheil Job längst zu hören gewünscht hat. Gott spricht nämlich aus einem Sturme, und setzt die Rede Elihu's fort, indem er durch Darstellung der göttlichen Macht und Weisheit Jobs Vermessenheit zurechtweist. (K. 38 — 41.)

VI. a) Job beugt sich tief mit der Versicherung, daß er das Unrecht seines Trotzes erkenne, und in Staub und Asche Buße zu üben bereit sey. (K. 42. V. 1—6.)

b) Diese Bußfertigkeit zusammengenommen mit den vorausgegangenen Leiden hat den Dulder gereinigt; seine drei Freunde stehen wegen ihrer schonungslosen Härte viel schuldbarer vor Gott da; sie bedürfen, um gerechtfertigt zu werden, der priesterlichen Fürsprache Jobs, der von Gott in einen Zustand verdoppelten Glückes versetzt wird.

§. 7.

So wird Job also zuerst von der Macht der zerrütteten Materie in äußerm Unglück angegriffen, und gerade da, wo sein Geist die Gewalt des äußerlichen Ungemachs nur mit der härtesten Mühe abwehrt, treten auch 2) seine Freunde gegen ihn auf, und suchen ihn zu nöthigen, daß er 3) selbst gegen sich in tiefer Selbstanklage spreche. Dagegen sträubt er sich, und will sich bereden, daß 4) Gott als Feind gegen ihn aufgetreten sey, bis dieser ihm zeigt, daß er keineswegs sein Feind sey, sondern nur ihn prüfen wolle, ob er in unbedingtem Vertrauen sich seiner Anordnung ergebe. Sobald Job ohne Rückhalt sich hingiebt, stellt sich Gott als sein segnender Wohlthäter dar, die Natur muß ihm ebenso dienen, wie sie ihn vorher gequält hat, seine Freunde verwandeln ihren Krieg in Verehrung, und Job selbst fühlt sich glücklich in Gott.

§. 8.

Wenn aber das Buch nicht weiter gienge, so würde mit all' seinen prächtigen Reden nicht mehr, als die Versicherung gewonnen seyn: „Bei dem Unglücke, das manchmal Tugendhafte heimsucht, während Lasterhafte verschont bleiben, hat Gott weise Absichten, also harre und dulde, wenn dich ein Unglück trifft. Prüfe dich aber, ob du nicht als Sünder den deutlichen Erklärungsgrund in dir selbst trageſt; und wenn du Sünden in dir findest, so beuge und demüthige dich, thue Buße und hoffe auf Abänderung deines Unglückes." So beruhigend auch dieser Grundsatz besonders im Lichte der endlichen Wiederherstellung des Glückes Jobs ist, so bleibt damit doch das „Warum?" von Leiden guter Menschen unbeantwortet.

Da tritt denn ein Abschnitt im Eingange des Buches sehr belehrend und fördernd in die Mitte, und sagt uns: Gott verhängt manchmal auch über Tugendhafte Leiden, damit deren Anhänglichkeit an ihn sich als durchaus frei darstelle.

Diese Freiheitsprobe wird von den Dämonen gefordert, in der Hoffnung, den Menschen dadurch doppelt zu verderben, und

wirklich würde der Geist des Menschen in derselben nicht bestehen, wenn er nicht eigens durch göttliche Gnade gestärkt würde. — Job ist erst dann, trotz des auferlegten Leidens, Gott unbedingt unterwürfig, wo dieser selbst lehrend erscheint. —

Wenn also der Mensch den Satan besiegt, so geschieht es nicht ohne Hülfe Gottes, aber doch auch nicht pur durch Gott; der Mensch leidet, und kann sich, obwohl schwer, sogar in's Leiden im Namen Gottes ergeben.

Und so kämpft der Mensch nicht nur seinen, sondern auch Gottes Kampf gegen den Satan.

Die streitenden Personen genießen indeß von diesem Aufschlusse im Eingange des Buches keinen Vortheil, und auch Gott giebt ihnen keinen Wink über die höhere Causalität der Heimsuchung des Dulders; das Streitgespräch steht also ganz auf dem Standpunkt des mühevollen Ringens nach jenem „Warum?", ohne die eigentliche Beantwortung zu erzielen; aber eben darum ist der Kampf viel menschlicher, wahrer und nützlicher.

Der im Eingang gegebene Aufschluß über die Dazwischenkunft des neidischen Verläumders unter den Engeln steht im Zusammenhang mit einer spekulativ sehr weit vorangeschrittenen Zeit. Es ist kaum ein Zweifel darüber zu hegen, daß er erst durch die wohl zu Salomo's Zeit vorgenommene Überarbeitung Jobs zu dem Streitgespräche hinzugekommen sey.

§. 9.

Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, daß das Buch Job unter Salomo aus Edom herübergebracht [11]) und hebräisch bearbeitet wurde. Salomo's Verhältniß zum Auslande läßt unter ihm mehr, als zu irgend einer andern Zeit, die Aufnahme fremder Geistesprodukte in Israel denken, und die Sprache im Buche Job trifft vielfältig auf eine solche auffallende Weise mit jener der Sprüchwörter zusammen, daß man nicht umhin kann,

11) Wie das moralische Thierdrama Hitopadesa unter Chosru Nuschirwan aus Indien nach Persien.

einen gegenseitigen Zusammenhang anzunehmen. [12]) In den asafischen Psalmen offenbart sich an vielen Stellen eine Verwandtschaft mit Job, die uns vollkommen erklärt ist, wenn dieses merkwürdige Buch zu Asafs Zeit nach Israel kam, vielleicht gar von Asaf umgearbeitet wurde. [13])

§. 10.

Da das Buch Job Streitreden enthält, so ist billig schon längst die Frage aufgestellt worden, ob sowohl die Reden Jobs, als die der Freunde als Wort Gottes gelten können. Die befriedigendste Antwort hierauf giebt der heilige Augustinus (Contra Priscill. et Origen. c. 9. t. VIII. p. 617), indem er eine Rede des Eliphas citirt: Non pro authoritate divina istam sententiam recipiendam esse existimo, non enim eam ipse Job enuntiavit, cui singulare quodammodo testimonium divinitus perhibetur, quod non peccaverit labiis suis ante dominum, sed unus ex amicis eis, qui dicti sunt consolatores malorum omnes (Job 16, 2.) et divina sententia reprobati sunt . . . . quod non ideo dixerim, quia illi amici a Domino reprobati et ab ipso sancto Dei servo merito culpati nihil veri loqui potuerunt, sed quia non omnia quae locuti sunt vera putanda sunt. Quamvis enim adversum Job nihil verum dixerint, potest tamen etiam ex eorum verbis aliquam sententiam in testimonium veritatis assumere, qui novit sapienter discernere. [14])

Abgesehen von den ungerechten Angriffen auf Job ist ihr starres Festhalten an dem Satz: „Wo Laster ist, findet auch (hier schon) Strafe statt, und umgekehrt," ein falscher phari-

---

12) S. Jahn Einl. II. Thl. III. und IV. Abschn. S. 787 f.

13) Asaf ist zwar vorzuglich unter David erwähnt; aber die orientalischen Sagen von seinem Westrate bei Salomo mögen doch zu der Annahme berechtigen, daß er noch unter Salomo, ein zweiter Ahitofel, in Ansehen gewesen sey.

14) 1. Cor. 3, 19. ist eine Stelle aus der Rede des Eliphas 5, 13. angeführt.

fäischer Grundsatz, der übrigens so tief in der alten, namentlich israelitischen Anschauung von der moralischen Welt wurzelte, daß auch die Jünger Christi erst durch den Erlöser davon frei werden, [15]) während er sich im rabbanitischen Judenthum auch nach der Zerstörung Jerusalems noch festhielt. [16])

§. 11.

Man hat schon oft gefragt und bezweifelt, ob Job wirklich gelebt habe? Man hat das Buch für ein משל erklärt, so daß es nicht mehr historischen Werth hätte, als die Parabel vom verlornen Sohn. 1) Aber das Nennen des Vaterlandes, der Freunde Jobs und ihrer Heimat zeigt, daß das Buch eine wirkliche Geschichte geben will. 2) Dann wird Job öfters in der heiligen Schrift als wirkliche Person betrachtet. So Ezechiel 14, 14., wo Job neben Noe und Daniel erscheint. Das Buch Tobias (K. 2. V. 12.) und der Brief Jakobi (5, 11.) weisen auf Job als ein Muster der Geduld hin.

Die Gründe gegen den historischen Charakter der Erzählung im Eingang und Schlusse sind unzureichend. Der Name אִיּוֹב heißt allerdings ein Feindlichbehandelter (vgl. 13, 24. 33, 10.); aber daraus folgt nicht, daß Job eine fingirte leidende Persönlichkeit sey; oder sind die beiden Personen Crösus und Crassus unhistorisch, weil ihre Namen auf ihren Reichthum hindeuten können? Die Verdoppelung des Besitzes, sammt den runden und heiligen Zahlen kann auch nicht einen unhistorischen Charakter begründen, indem ähnliches Zusammentreffen immer und überall oft genug vorkömmt. — Übrigens ist Job zum משל geworden (vgl. 30, 9.), wie das historische Volk Israel ein משל, wie Nimrod ein משל geworden ist. [17])

Wir wenden uns zur einheimischen hebräischen Poesie.

---

15) Et interrogaverunt eum discipuli ejus: Rabbi! quis peccavit, hic, aut parentes ejus, ut caecus nasceretur? (Joh. 9, 2.)

16) Mischnah, Pirke Aboth (II. §. 6. Surenh. IV. p. 426.)

17) S. Talmud, Baba bathra f. 15. c. 1. איוב לא היה ולה נברא אלא משל היה.

B) Die Psalmen.

§. 12.

In Israel fand sich mit der kriegerischen Aufgabe, welche das Volk den canaanitischen Stämmen und früher Egypten gegenüber hatte, die Gabe der Kriegslyrik ein, und brachte schöne Triumph- und Trauerlieder hervor (s. Exod. 15. Richt. 5. 2. Sam. 1, 19.); es bildete sich auch eine Sammlung solcher Lieder unter dem Titel: „Heldenbuch", [18]) die aber später in Vergessenheit kam, da der Geist der Poesie nicht mehr dem Kriegsruhm dienen wollte. Der Held Israels, der im Kriege, wie kein Anderer, Ruhm erworben hat, hat auch den Krieg, wie kein Anderer, im Namen Gottes geführt; denn Glaube und glühende Begeisterung für die Begründung des altverbürgten Bundes Gottes mit dem Menschen hatte seine ganze Seele erfüllt, und diese Seele war durch und durch dichterisch, und gebot über eine solche Macht des Gesanges und des Wortes, daß sie die Reigenführerin der hebräischen Poesie wurde, wie der ihr zugleich inwohnende Kriegsmuth und Herrschersinn allen großen Helden und Königen des auserwählten Volkes die Bahn gebrochen hat.

§. 13.

David war geboren nicht bloß zum Dichter überhaupt, sondern zu einem Dichter, der allen religiösen Gefühlen in allen Situationen des Lebens einen ewig gültigen Ausdruck zu geben vermochte. Er war vollkommen berufen, ein unvergängliches religiöses Lob-, Trost- und Lehrbuch für die ganze Welt zu dichten; denn er hat die Religion in der vielseitigsten, reichsten

---

18) Es ist wenigstens zu vermuthen, daß das סֵפֶר הַיָּשָׁר (Andere leiten es von שִׁיר, wie יָרֵב von רִיב) Lieder auf Schlachten, Sieg u. dgl. enthält, da bei den beiden Citaten, in denen es vorkömmt, solche Lieder aus ihm genommen werden. (Jos. 10, 13. 2. Sam. 1, 18.)

Seele in den mannigfaltigsten Verhältnissen erlebt, und konnte dem Erlebten im Worte den rechten, harmonischen Ideenleib geben.

Den Umfang seiner Seelenanlagen zeigt ein Blick auf die bedeutendsten Momente seines Lebens.

Die idyllischen Empfindungen eines poetischen Hirtenlebens unter orientalischem Himmel waren Davids Jugend so wenig fremd, als die tollkühnste Streitlust, die sich an Bären und Riesen maß; und die Salbung durch Samuel goß nicht bloß äußerlich heiliges Öl über sein Haupt, sondern legte auch wirklich eine himmlische Kraft in seine Seele, wodurch die sinnlichen Strebungen dieser gewaltigen Natur gemäßigt und gelenkt wurden; und wer möchte denken, daß Samuel nicht auch lehrend und bildend auf den zum Größten berufenen Jüngling eingewirkt habe? Die Gefühle der edelsten, königlichen Großmuth gegen schwache Feinde offenbarten sich im Unglück wie im Glück; für seine Klugheit und Beharrlichkeit in der Führung des Krieges und der Lenkung der Reichsangelegenheiten spricht der Erfolg seiner Regierung, seine Zugänglichkeit für die Empfindungen der Liebe zeigt sich am deutlichsten in seiner Versicherung, daß die Gefühle gegen Jonathan, den heiß geliebten Freund, wie Frauenliebe süß seyen. So zugänglich war er diesen Empfindungen, daß er des Lasters der Wollust fähig war, und durch dasselbe auf eine Zeit lang blutig ungerecht werden konnte. Seine Seele berührte die Tiefen der Hölle — aber auch die Höhen des Himmels, und wenn jene Erniedrigung nur kurz und vorübergehend war, so blieb der Zug nach Oben der vorherrschende in ihm, der nach einer gründlichen Buße den bleibenden Sieg behielt. David war ein Mensch, der zu allem Menschlichen fähig war; aber auch ein Mensch, der die Fähigkeit der Vergöttlichung in Kampf und Leiden entwickelt hatte. Der Glaube und das unerschütterliche Gottvertrauen füllte sein ganzes Herz, und erweiterte sein ursprünglich menschlich reiches Wesen durch Theilnahme an Gottes Kraft zur göttlichen Unendlichkeit. So reich war die Seele Davids.

Und diese reiche, alle menschlichen Anlagen in sich ver-

einigende Seele gieng alle Regionen der menschlichen Lebenszustände durch — vom Hirtenstab bis zum Königsscepter; vom schwelgerischen Genusse treuer Freundschaftsgesinnungen Jonathans bis zum treulosen Verrathe des eigenen Sohnes; vom Beifallrufen der siegesfreudigen Schaaren nach Goliaths Überwindung bis zur Empörung unter Absalom; vom glücklichen, sorglosen Hofleben bis zum jahrelangen, unstäten Irren auf kahlen Felsenhöhen und von der Hölle der finstersten Gewissensschrecken bis zu dem seligen Augenblicke, da „Gottes Angesicht leuchtete."

Es kann kaum eine menschliche Empfindung geben, die man aus der Seele Davids ausgeschlossen denken könnte. Und so war denn diese Seele eine ganz wohlbereitete Harfe, auf welcher der Geist Gottes Lieder spielte, in denen sich alle religiösen, aus wirklichen Lebenserfahrungen hervorgegangenen Empfindungen aller Zeiten und Völker ausdrücken sollten. Daher ist Davids Liederbuch, der Psalter, das Gebet- und Gesangbuch der ganzen in Wahrheit zu Gott betenden Menschheit geworden.

§. 14.

Allerdings ist nicht das ganze Psalterium von David selbst gedichtet; aber der größere Theil ist von ihm, und was von Andern darin ist, entstand theils unter seiner unmittelbaren Einwirkung, theils in Nachahmung seiner Muster und in seinem Geiste.

1) In den Büchern der israelitischen Geschichte ist wiederholt von der Tempelmusik die Rede, und jedesmal David als ihr Haupt-Urheber und -Ordner gemeint (2. Chron. 29. und 35.); auch werden ausdrücklich die Lieder, welche unter Ezechias im Tempel gesungen wurden, als Dichtung Davids und Asaf's bezeichnet. (2. Chron. 29, 30.) Von ihm wird berichtet, wie er für die Gründung einer Tempelmusik gesorgt, und die ausgezeichnetsten Sänger und Musiker an sich gezogen (1. Chron. 25, 1 ff. Vgl. 13, 8. 15, 16 ff. 23, 5. 30.), namentlich Asaf (1. Chron. 7, 39. 25, 2.), Jdithun [Ethan] (1. Chron. 15, 38. 25, 3. 6. 2. Chron. 5, 12. 17.) und Heman und überhaupt die Familie der Korahiten.

2) David wird der liebliche Sänger Israels genannt. (2. Sam. 23, 1. נעים זמירות יש׳) Wenn der Prophet Amos sagt (K. 6. V. 5.): Qui canitis ad vocem psalterii; sicut David putaverunt se habere vasa cantici, so setzt er eine Berühmtheit Davids im Saitenspiele voraus, die zum Sprüchwort geworden ist.

3) Sirach preist den David als Sänger mit besonderer Bezugnahme auf den Psalter (49, 9.)

4) Über 71 Psalmen steht im Hebräischen eine Aufschrift, wodurch sie oder ihre Melodieen dem David zugeeignet werden; zwölf (50. 73—83.) tragen den Namen Asaf's, einer den von Heman (88.), einer den von Ethan (89.) und jenen der Korahiten, einer Levitenfamilie, welche David vorzugsweise mit der Besorgung der Tempelmusik beauftragt hat. [43—49. incl. 84. 85. 87. 88.] [19])

Nun ist zwar richtig, daß jenes Wort, welches in den Aufschriften gewöhnlich als Ausdruck (מזמור) der dem genannten Namen zugeschriebenen Sache steht, nicht Gedicht, Lied als Werk des Dichters, sondern: „Saitenspiel", „Melodie", heißt. Aber dadurch ist das Zeugniß dieser Überschriften für die Autorschaft Davids nicht aufgehoben, indem die Composition der Melodie im Alterthum in der Regel das Werk des Dichters war.

Wir haben also in den Aufschriften ein Zeugniß dafür, daß der größte Theil des Psalters von David oder aus seiner Umgebung herrühre.

5) Indem die Aufschriften mit מזמור zunächst als Notizen über die Urheber der Melodie zu fassen sind, ist die Anonymität vieler Psalmen kein Beweis dafür, daß man zur Zeit der Sammlung dieser Lieder David nicht als Verfasser anerkannt habe, sondern nur, daß man entweder keine alte Melodie oder deren Verfasser nicht gekannt habe. Da es sich ferner viel leichter denken läßt, daß Asaf, Heman und die Korahiten die Melodie zu Liedern Davids gemacht haben, als umgekehrt, daß der König David fremde Lieder musikalisch componirt habe,

---

19) Einer wird dem Moses (90.) und einer dem Salomo (127.) zugeschrieben. Die übrigen sind anonym. Psalm 72. ist überschrieben לשלמה, was mit: „Auf Salomo", nicht: „Von Salomo" übersetzt werden muß, indem es sich nicht leicht denken läßt, daß Salomo sich selbst so schmeichelhaft besungen habe, wie er in diesem Liede wirklich als Vorbild des friedereichen Herrschers Christus besungen wird. In der syrischen und griechischen Übersetzung stehen noch über andern Psalmen Namen.

so läßt sich viel eher annehmen, daß Lieder, die den Titel מזמור לאסף haben, wie Ps. 50., oder לבני קרח משכיל, wie Ps. 44., von David verfaßt und von kundigen Leviten in Musik gesetzt seyen. Und wirklich schreibt der Schluß von Psalm 72. die vorausgehenden Lieder ohne Ausnahme dem David zu. כלו תפלות דוד. [20])

6) Wenn auch einzelne Psalmen von andern Dichtern sind, als von David, so war doch das jüdische Alterthum der Art vom überwiegenden Einflusse Davids auf sie überzeugt, daß diesem geradezu das ganze Psalterium zugeschrieben wurde.

Auf diese Anschauungsweise hinsichtlich des Verfassers des Psalteriums stützt sich der Ausspruch der Talmudisten: David scripsit librum psalmorum adjuvantibus decem senibus. [21]) Die Kirchenväter, mit wenigen Ausnahmen, schreiben ebenfalls sämmtliche Psalmen dem Könige David zu, ja Philastrius hält die hievon abweichende Meinung für ketzerisch (de haeresibus nr. 126.), während der heilige Augustinus sie nur als minder wahrscheinlich bezeichnet. (Mihi credibilius videntur existimare, qui omnes illos CL psalmos Davidis operi tribuunt. De Civit. Dei l. XVII. c. 14.)

§. 15.

Die uns vorliegende Sammlung von 150 Psalmen, aus fünf [22]) Büchern bestehend, ist weder zu Davids Zeit, noch

---

20) Indem תפלות gebraucht ist, muß an die dichterische Composition gedacht werden, und nicht an die Melodie, wie auch Ps. 90. תפלה למשה.

21) דוד כתב ס' תהלים על ידי ו' זקנים. Baba bathra f. 15. c. 2.

22) Die fünf Bücher, in welche das Psalterium bei den Juden eingetheilt wird, sind folgende: Erstes Buch: K. 1—41. Zweites Buch: K. 42 — 72. Drittes Buch: K. 73 — 89. Viertes Buch: K. 90 — 106. Fünftes Buch: K. 107 — 150. Die Parallele mit dem Pentateuch liegt vor Augen. Epiphanius de mensuris et ponderibus 5. opp. tom. II. p. 162. *τὸ ψαλτήριον διεῖλον εἰς πέντε βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλην πενταπάτευχον.* Auch andere heilige Väter kennen diese Eintheilung. Weil aber Luk. 20, 42. und Akt. 1, 30. von einem Buch der Psalmen die Rede ist, so wurde dieselbe vom heiligen Hieronymus verworfen. Wirklich ist sie aus den lateinischen und griechischen Ausgaben verschwunden. Dafür hat die griechische

überhaupt auf einmal entstanden. Es mögen viele davidische Lieder lange im Umlaufe gewesen seyn, bis aus ihnen die ersten zwei Bücher zusammengesetzt wurden, welche vorherrschend die persönlichen Erlebnisse des Sängers zum Gegenstande haben.

Eine eigene spätere Sammlung bilden die folgenden drei Bücher, in welchen vorherrschend solche Lieder vorkommen, welche zur Verherrlichung des öffentlichen Cultus taugten, oder doch allgemeine

---

Kirche eine alte Eintheilung in 24 *καθίσματα*, wovon jedes in 3 *στάσεις* zerfällt. Diese Eintheilung hat einzig liturgische Bedeutung, wie die der Hebräer in sieben Wochentage: Sonntag K. 1—29. Montag K. 30—50. Dienstag K. 51—72. Mittwoch K. 73—89. Donnerstag K. 90—106. Freitag K. 107—119. Sabbath 120—150. (Über Psalmen, die an einzelnen Wochentagen im Tempel abgesungen wurden, s. Gemara zu Rosch hasch-schanah (IV. §. 4. bei Surenhus. Mischnah II. S. 347.)

Da die griechisch-alexandrinische Übersetzung und mit ihr die Vulgata ein paarmal Psalmen, die im Hebräischen getrennt sind, zusammenzieht, dann wieder zwei Lieder aus Einem hebräischen Psalmen macht, so ist die Zählung nach dem Hebräischen anders, als nach dem Lateinischen und Griechischen. Der zehnte Psalm des Hebräischen wird von der Vulgata mit dem neunten als einer (9.) gerechnet, und so bleibt die Vulgata von da an um 1 zurück. Dieß geht bis zum Psalm 113. des hebräischen oder 112. des lateinischen Textes fort. Nun zieht die Vulgata nochmal zwei hebräische Psalmen in einen zusammen, nämlich 114 und 115 zu Psalm 113. Sie ist jetzt um 2 zurück, jedoch nur bis V. 9. des hebräischen Psalmes 116., denn von V. 10. rechnet sie einen neuen Psalm 115., so daß sie jetzt wieder um 1 zurück ist. Dieß dauert bis 147. des hebräischen Textes, welchen die Vulgata von V. 12. wieder trennt, so daß sie von da an in diesem Psalm und in den folgenden drei Liedern wieder mit dem Hebräischen übereinstimmt. — Diese Abweichung ist um so weniger auffallend, als alte Handschriften da und dort anders trennen und verbinden, als der gegenwärtige hebräische Text. Namentlich hat R. Saadia Gaon öfters eine andere Abtheilung. — Das ganze Buch führt im Hebräischen den Namen תהלים (vulgär: תלין, תהלין; jedoch nie מזמורות) *σέφερ Θιλλίμ* Euseb. H. E. VI. c. 25. Im Griechischen *ψαλμοί* — was auf den musikalischen Vortrag der Lieder deutet. Auch *ψαλτήριον*, psalterium, ist gebräuchlich, was einen ähnlichen Sinn giebt, wie wenn das Buch den Namen: „Harfe" oder „Leyer" führte. (Euthym. praef. in psal. *ψαλτήριον κυρίως ὀργάνου εἶδος Νάβλα παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον.*)

Angelegenheiten der Synagoge besingen. Der Schluß des zweiten Buches, zusammengehalten mit dem Namen Davids in vielen Aufschriften der folgenden Psalmen; dann die Wiederholung von bereits in den beiden ersten Büchern vorkommenden Liedern reicht allein schon hin, die Verschiedenheit der Sammlungen zu beweisen.

§. 16.

Die Synagoge behandelte die Psalmen während des zweiten Tempels nicht bloß als Depositum, sondern als Eigenthum; sie sah in ihnen nicht bloß Lieder Davids und der andern Verfasser, sondern auch *ihre* Lieder. Was David in persönlichen Umständen und Gefühlen gesungen hatte, wendete sie auf die Gesammterlebnisse des Volkes an. So sang sie die Lieder, welche aus dem Gefühle der Buße Davids stammten, in der Bußzeit des Exiles, und erlaubte sich sogar, Zusätze zu machen, welche ausdrücklich sich auf diese Zeit beziehen. So z. B. wird Jedermann im Psalm 51. (vulg. 50. miserere) die Empfindungen eines *einzelnen* Büßers anerkennen, wenn er auch auf die Überschrift nicht bauen wollte; am Schlusse aber findet sich ein Gebet für die Wiedererbauung Jerusalems, das die Gefühle des ganzen Volkes ausspricht. Offenbar von der Synagoge hinzugesetzt, wie im Brevier die Kirche dem Gesange der drei Jünglinge im Feuerofen ein gloria Patri angehängt hat. Ebenso ist der letzte Vers des Psalm 25. von der Synagoge später angefügt, um das in persönlicher Beziehung entstandene Lied allgemein zu machen. Da der Psalm alphabetisch ist und V. 22. nach dem ק noch ein פ nachschickt, so ist der Zusatz ebenso unläugbar, wie bei Psalm 34., wo derselbe Fall Statt findet. (Vgl. die Doxologie in Psalm 41. V. 14. als Schluß zum ersten; in Psalm 72. V. 18. zum zweiten; in Psalm 89. V. 53. zum dritten; in Psalm 106. V. 48. zum vierten und vielleicht Psalm 150. als Schluß zum fünften Buch und zum ganzen Psalter.) Diese Erscheinungen reichen hin, um uns zu überzeugen, daß sich die Synagoge gerade so als Eigenthümerin der Psalmen betrachtete, wie sich die Kirche

als Herrin jener Hymnen, Sequenzen und Antiphonen betrachtet hat, welche in dem Missale und im Officium vorkommen. Im Bewußtsein dieses Eigenthumsrechtes hat sie nicht nur die Namen der Verfasser nachlässig überliefert, sondern im Laufe der Zeiten an den Liedern Vieles geändert, zugesetzt und weggenommen. [23]) Die Übersetzung der LXX giebt Zeugniß, daß seit der Mitte des dritten Jahrhunderts vor Christus die Synagoge mit den Psalmen ähnlich verfahren ist. [24]) Jedenfalls wurden die Lieder, welche ursprünglich individuelle Erfahrungen besangen, bei allen Gelegenheiten, die irgend etwas der ersten Veranlassung der einzelnen Psalmen Ähnliches darboten, wieder neu erlebt und gleichsam neu gedichtet.

Die Psalmen sind die innere Geschichte und ein Abbild des Lebens Israels von David bis zu den Makkabäern, wie ein kurzer

Überblick des Inhalts.

§. 17.

zeigt. In Jerusalem haben alle religiösen Gedanken Israels einen gemeinsamen Ruheort; das ist die Stadt, wo die Bruderschaften geschlossen werden (Ps. 122, 3.), indem sich hier die Kinder der entferntesten Stämme in festlicher Versammlung finden. Diese Stadt ist Allen theuer wegen der Segnungen, die jetzt schon in ihr strömen, und an die der im Exile schmachtende Jude mit bewegter Sehnsucht denkt (Ps. 137.), und doppelt theuer wegen der Prophezeiungen, welche über ihre Zukunft im Volke umhergehen. (Ps. 86.) Daher hebt sich die

23) Die reiche und sorgfältige Sammlung von Daniel (Thesaurus hymnologicus. Leipzig 1842 und 1844.) bietet bei jedem Liede eine Übersicht der von Zeit zu Zeit eingetretenen Veränderungen dar.

24) Das Psalterium nach der alexandrinischen Version, also auch nach der Vulgata, verhält sich ohne Zweifel zum übrigen hebräischen Text, wie die Brevierhymnen zur Zeit Bellarmins zu denen im gegenwärtigen Brevier.

dichterische Begeisterung besonders hoch, wo sie die Auserwählung Sions durch Gründung des Bundeszeltes daselbst besingt. (Ps. 67.)

Mit jener Stadt ist Davids Geschlecht das irdische Centrum der religiösen Gefühle, um seinetwillen ist Jerusalem doppelt liebenswürdig, selbst in einer Zeit, wo dieses Geschlecht keine Könige, sondern nur Collegienhäupter bot. (Ps. 122, 5.) Die Auserwählung Davids ist für die Geschichte Israels, welche Psalm 78. darbietet, ein ebenso bedeutsamer Wendepunkt, wie die Wahl Jerusalems statt des ephraimitischen Silo. (Et repulit tabernaculum Silo . . . . elegit tribum Juda, montem Sion quem dilexit . . . et elegit David servum suum. V. 60. 68. 70.) Und als zur Zeit Nebukadnezars der davidischen Dynastie ein Ende gemacht zu werden schien, da mahnte der Verfasser des Psalmes 89. Gott in beweglichen Worten an seine alten Verheißungen, und lehrte das Volk, Gott zu fragen: numquid vane constituisti omnes filios hominum? V. 48. Er klagt auch, daß die Erwartungen hinsichtlich des Hauses Davids unter vielen Nationen berühmt geworden, und nun der Zerstörung nahe seyen, und ist somit ein sprechender Zeuge für die Bedeutung, welche Davids Geschlechte vom religiösen Bewußtseyn der Nation beigelegt wurde.

Dieser Psalm ist zugleich ein Zeugniß dafür, daß Psalm 72. von dem friede- und ruhebringenden König in Salomo nicht erfüllt gedacht wurde, daß man also jenes Lied als Ankündigung eines aus Davids Nachkommenschaft erblühenden fernern Reiches faßte; so daß der zweite Psalm, den David wahrscheinlich beim Beginne seiner Regierung über ganz Israel nach einer feindseligen Erhebung der Philister sang, und welcher von einem gegen stolze Feindesmächte siegreichen und strengen Herrscher spricht, von demselben Nachkömmling Davids verstanden wurde; auch war wohl über den messianischen Sinn des Psalm 44. (Eructavit cor meum) kein Zweifel, seitdem das hohe Lied Salomo's in der irdischen Liebe, wenn sie sich freudig, aber züchtig, in den von Gott gegebenen Schranken bewegt, das Abbild einer höhern Liebe Gottes zur Menschenseele

hatte finden gelehrt. — Denn indem sich an die Hochzeit eines israelitischen Königs die Erwartung eines solchen Liebesverkehres Gottes mit der Menschheit und insbesondere mit einer aus Vielen ausgezeichneten Seele anschloß, so war das Volk gemahnt, die Vermittelung dieses Verkehres durch die Nachkommenschaft Davids zu erwarten.

Wenn Psalm 8. den Menschen so groß und herrlich zeichnet, daß er nur wenig geringer scheint, als Elohim, wo sollte ein alter Israelite die Wirklichkeit dieses Bildes zu sehen erwarten, als in dem Nachkommen Davids, in welchem der im babylonischen Exil verwüstete Weinstock des israelitischen Volkes wieder aufblühen soll? (Fiat manus tua super virum dexterae tuae et super filium hominis, quem confirmasti tibi. Ps. 80, 18.)

Waren auch die Lieder 16, 22 und 110, Vulg. 109, im alten Bunde nur als dunkle, wundersame Klage- und Hoffnungspsalmen bekannt, und mußte erst von Christus und den Aposteln ihr messianischer Sinn geltend gemacht werden, so wurde durch Psalm 19. (Coeli enarrant gloriam dei) jeder Leser über den Horizont des alten Bundes hinausgeführt, indem die Offenbarung Gottes hier als universelle, die Religion als katholische erscheint, die überall und Allen leuchtet, während doch das mosaische Gesetz nur für einen sehr beschränkten Bezirk der Erde bestimmt seyn konnte. Eben dahin gehören die zerstreuten, ziemlich zahlreich ausgesprochenen Erwartungen, daß alle Völker am Lobe Gottes Theil nehmen sollten.

Es versteht sich von selbst, daß diese Gedanken von einer neuen Weltäre im alten Bunde verschieden waren von dem Bewußtseyn, das wir von derselben haben, und daß das Andenken an den Messias in einem alttestamentlichen Leser der Psalmen nicht nur in Beziehung auf Deutlichkeit, sondern auch hinsichtlich des Interesses, das die Seele daran nahm, ein anderes war, als bei einem wohlunterrichteten gläubigen Christen, der die Psalmen liest. Im Vergleich mit dem Andenken an die allgemeinen Mühseligkeiten des menschlichen Lebens und an besondere Leiden einzelner Zeiten der Synagoge und einzelner

Personen und im Vergleiche mit dem durch das mosaische Gesetz möglich gemachten Cult des Lobpreises Gottes wegen seiner Offenbarung in Natur- und Menschenwelt tritt die Erwartung der Leiden und Segnungen des Messias in eine dunkle Ferne. Der Israelit kannte die Mahnung des Gesetzes, sich vor Allem mit dem zu beschäftigen, was wirklich vorhanden und offenbar war, die Geheimnisse der Zukunft aber Gott zu überlassen, (Abscondita, Domino Deo nostro: quae manifesta sunt, nobis et filiis nostris usque in sempiternum, ut faciamus universa verba hujus legis. Deuter. 29, 29.) und auch die Psalmen mahnten ihn, daß die Lehre von himmlischen Dingen für die Seele sey, was die Muttermilch dem Kinde ist; wie aber dieses nur kurz diese theure Nahrung genießen dürfe, so sey es der Wille Gottes, daß sich der Mensch nach den wenigen Belehrungen über das Himmlische dem Gesetze zuwende, das ihn in den sichtbaren Verhältnissen dieser Welt lenken sollte. (Ps. 131, 2. Si non humiliter sentiebam, sed exaltavi animam meam: sicut ablactatus est super matre sua, ita retributio in anima mea.) Aber wenn sich der Blick auf's wirkliche Leben und sein Verhältniß zum Gesetze wendete, da fand er jenes allseitige Elend, welches die so zahlreichen Klagepsalmen hervorrief, und suchte nach jenem Trost, der in einigen Liedern durch und durch herrscht, und keinem, auch dem kläglichsten Trauerpsalm nicht, ganz fehlt — nämlich dem Trost, daß das moralische oder physische Übel, welches die Klage veranlaßt, den Menschen nicht von Gott getrennt habe, oder nicht trennen, oder nicht ewig trennen werde. Das Lied Mosis, welches den neunzigsten Psalm bildet, führt gleichsam den Reigen der Klag- und Trostpsalmen. Gegenüber der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes beschreibt er kurz und mächtig die Vergänglichkeit des Menschen; er fürchtet sich vor der Vernichtung; in demselben Augenblick aber, wo er durch die unläugbaren Forderungen des Gewissens auch eine Unsterblichkeit der Seele gefordert sieht, blickt er auf die Mühseligkeit des kurzen Lebens, welche bewirkt, daß selbst die kurze Zeit von 70 oder 80 Jahren zu lang wird, so daß man die Auflösung

für eine Gnade halten muß (supervenit mansuetudo et corripiemur) — aber in demselben Augenblicke, da die Seele von diesem Leben fliehen möchte, erinnert sie sich, daß die Mühseligkeit der Erde mit der Sünde zusammenhänge, und daß dieser Zusammenhang die Leiden doppelt schwer mache, und daß man nicht wisse, ob nicht auch jenseits noch strafende Leiden zu erwarten seyen. Und so giebt es für den Menschen nur Einen Trost, nämlich, daß Gott ihm seinen Willen deutlich und annehmbar macht, und somit ihn in den Stand setzt, der Sünde zu entgehen.

Ein ähnliches Empfinden des Sündenelends, zum Theil neben äußerlicher Zerrüttung, dann eine ähnliche Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, im Lichte des Glaubens an einen für reumüthige und das Gesetz des Herrn im Grunde liebende Seelen barmherzigen Gott — ist auch der Grundton jener Lieder, die wir unter dem Namen der sieben Bußpsalmen kennen. Sie sprechen verschiedene Grade des Reueschmerzes aus.

a) Psalm 38. ist im Zustande der wildesten innern Empörung geschrieben. Innere und äußere Strafen haben das schlafende Gefühl für Reinheit und Tugend geweckt; besonders erscheinen unter den Strafen solche sinnliche Empörungen, die einst mit sündhafter Lust gesucht wurden, jetzt aber sich gegen den bessern Willen und gegen das Gesetz des Geistes erheben. b) In Psalm 6.: „Herr, nicht in deinem Grimme züchtige mich, und in deinem Zorne strafe mich nicht; erbarme dich meiner," ist der Wille noch weiter von der Sünde getrennt, als im eben besprochenen. Die Stimmung der büßenden Seele ist ermuthigter. c) Noch geläuterter tritt das Gefühl der Sündhaftigkeit im Psalm 51. (miserere) auf. Während in den beiden vorhergehenden mehr die Strafe und der äußere Schrecken den Grund der Reue bildet, ist hier die Sünde als Übertretung des göttlichen Willens vorherrschendes Motiv der Betrübniß. Die Hoffnung hat sich ebenfalls erhoben. d) Noch höher steigt die Hoffnung in Psalm 130. (de profundis), wo auch der Schmerz in klagender Wehmuth sich lindert. e) Jetzt ist die Seele stark genug, jene Nachwehen zu empfinden, die sich oft

lange nach dem Beginne ernstlicher Buße offenbaren, und wie die Narben schwerer Wunden bei schlechtem Wetter in bittern Empfindungen an die erste Verwundung mahnen. (Ps. 102. Domine exaudi orationem meam.) f) Zur größern Reinigung mußte manches Geschwür aufbrechen, welches sich auf dem Grunde der ersten Krankheit angesetzt hat. Es scheint ein Rückschritt eingetreten zu seyn, welcher die Seele zu schmerzlichen Klagen zwingt; aber nach den vielen Kämpfen, welche bereits überstanden sind, ist es unmöglich, daß Gott ungnädig seyn werde; darum bricht mitten durch die trübe Stimmung mancher Strahl der Zuversicht und Freude. (142.) g) Vollendet zeigt sich diese Freude, sobald die Seele sichere Kennzeichen der Vergebung hat. Mit ihrem Empfang tritt sie in die Sabbathruhe ein. Psalm 32. (Beati quorum remissae sunt iniquitates) feiert diesen Sabbath, während die eben angeführten 6 Psalmen ebensoviele Werktage schweiß- und thränenreicher Bußarbeit darstellen.

Sind diese Lieder der Klage über das Elend der Sünde gewidmet, so beschäftigen sich viele andere mit Leiden, welche vom bösen Willen der Menschen herrühren. Verläumder und Verfolger werden nach allen Seiten ihrer finstern Thätigkeit gezeichnet; es wird ihnen — und das ist öfters der Trost des Leidenden — die Strafe Gottes angekündigt, ja sie wird sogar gewünscht, wie in dem Fluchliede 109. (Vgl. Ende 137.) Allerdings Wünsche, die auf den ersten Blick grausam scheinen, die aber theils aus der Strenge des mosaischen Gesetzes und aus der Verborgenheit des noch ungebornen „neuen" (Joh. 13, 34.) Gesetzes der Liebe, theils daraus erklärt werden müssen, daß der Sänger sich in den Kreis der göttlichen Strafgerechtigkeit hineingezogen fühlt, und in diesem lebend nicht gleichsam frömmer seyn will, als Gott, der die Strafe der Sünder beschlossen hat.

Am wenigsten auffallend ist das Aussprechen von Drohungen, wo der Sänger Anfeindungen der Religion und der Kirche des alten Bundes vor Augen hat.

Mehrere Psalmen sind aus Zeiten, wo der Jude verachtet

unter Nationen hinausgestoßen sich fand, welche Naturgottheiten verehrten, und den israelitischen Glauben mit seinem unsichtbaren Gotte verhöhnten. Nie klagen die Psalmen beweglicher, als wenn sie auf die heidnische Frage antworten wollen: „Wo ist dein Gott?“ oder wenn sie Stürme gegen die Kirche besingen. (Ps. 80. 79. 74. 84.)

Sie lassen uns auch in die Lage hineinblicken, in welcher sich mancher fühlende und glaubende Israelit befand, wenn einerseits sein strenges väterliches Gesetz mit seinen 613 Geboten vor ihm stand, und auf der andern Seite die einladenden heidnischen Festfreuden, welche sich um diese Gebote nichts kümmerten. Psalm 73. schildert uns den Kampf eines solchen gläubigen Israeliten.

Und wenn uns dieser bekennt, daß sein erster Schritt zur Überwindung seiner Versuchung das Andenken an seine Ahnen gewesen sey, so kommen mehrere Psalmen diesem Andenken durch eine Darlegung der israelitischen Geschichte zu Hülfe. (Ps. 78. 105. 106.)

Das Buch der Naturoffenbarung wird ebenfalls aufgeschlagen, um Gottesfurcht und Gottesliebe der Art zu begründen, daß der Atheismus als Wahnsinn bezeichnet werden kann. (Ps. 14 und 53.)

Die Natur dient den Psalmen nicht etwa bloß, um schöne Landschaftsgemälde zu bilden, sondern um Gottes Weisheit und Größe und auch die Größe des Menschen zu messen. (Ps. 104. 147.)

Auch die Gesetzesoffenbarung hat ihren Lobpreis in diesen Liedern erhalten, besonders in dem langen Lehrgedicht von 8 Alphabeten (Ps. 119.), welches die Kirche in den kleinen Horen beten läßt.

Andere didaktische Gedichte haben die Ergebnisse einer tiefschauenden Beobachtung des menschlichen Lebens in weisen Sprüchen niedergelegt, um Wohlthätigkeit (Ps. 112.), genügsames Familienleben (Ps. 127.), Gesetzesstudium verbunden mit Frömmigkeit (Ps. 1.), Gerechtigkeit im Gericht (Ps. 82.) und andere Tugenden zu lehren. Sind diese Lehrgedichte auch nicht von demselben lyrischen Schwunge, wie manche Klagpsalmen,

so sind sie doch dem Bedürfnisse des gewöhnlichen Lebens ebenso nah.

§. 18.

Alles, was in den Psalmen ausgesprochen ist, läßt sich als Ausdruck des Lebens Davids fassen; sicher ist es aber von der Nation wiederholt erlebt, und ohne Zweifel ist es nur deßwegen schwierig geworden, in einzelnen Fällen das wo und wann zu bestimmen, damit wir noch einen Schritt weiter gehen, als die Synagoge. Ihr wurden aus Liedern Davids Lieder des ganzen Volkes; uns werden die Lieder des israelitischen Volkes zu Liedern der ganzen gläubigen Welt. Die Erlebnisse des edleren Theiles dieses Volkes sind Musterbilder der religiösen Erlebnisse aller Zeiten und Zonen. Freilich wird es auch das Geschäft des Auslegers seyn, am Geiste des Lesers jede sich klar darbietende spezielle Beziehung zu irgend einem Momente in Davids Leben oder im Volke Israel vorüber zu führen, um die Übertragung in das Gefühl Aller nicht gesetzlos und willkührlich werden zu lassen.

§. 19.

Die Über-, Unter- und Beischriften der Psalmen sind schon seit langer Zeit ein Gegenstand gelehrter Untersuchung gewesen, deren Resultat im Einzelnen sehr verschieden, im Allgemeinen aber beinahe einstimmig dahin lautet, daß sich diese Notizen auf die musikalische Ausführung der Lieder beziehen. Da die Musik am Tempel eine sehr sorgfältige Pflege genoß, so ist nichts natürlicher, als daß sich eine Menge von Kunstausdrücken gebildet habe, die mit dem Verstummen der Tempelmusik unverständlich wurden. Da sie in ihren Einzelheiten nicht ganz verständlich sind, so ist es sehr voreilig, ihre Ächtheit zu beanstanden.

C) Die Sprüche Salomo's.

§. 20.

Eine sehr beliebte Art von Poesie war bei den Hebräern die Spruchdichtung ethischen Inhalts. Nichts ist auch nöthiger, als Regeln über das Verhalten im täglichen Lebensverkehr mit seinen tausendfältigen Gefahren und Anregungen. Und doch ermüdet nicht leicht etwas so sehr, wie schlichte Unterweisungen über die Gesetze dieses Verkehres. Die Vorsehung hat daher den Geist der Poesie zum Wächter über die mannigfaltigen Gesetze der moralischen Welt bestellt, und ihn berufen, theils einzelne Thatsachen zu Paradigmen von allen möglichen Fällen zu machen, welche der Witz der Einzelnen unter diese Paradigmen zu subsumiren vermag, theils Fälle in der Natur- und Menschenwelt zu fingiren, welche ein pikantes Bild einer ethischen Wahrheit werden können, theils durch auffallende Form, durch scheinbaren Widerspruch die Aufmerksamkeit an Lehren der Lebensweisheit zu fesseln, theils durch Assonanz, Gedankenparallelismus u. dgl. einen Satz der Erfahrung einzurahmen. Wir unterscheiden demnach vorzüglich vier Arten von Sprüchen.

I. (משלים) Historische Proverbia, welche auf irgend ein volksthümlich bekanntes Faktum anspielen.[25] II. Vergleichungen sittlicher Erscheinungen mit unhistorischen, bedeutsamen Scenen und Erscheinungen in der Natur und im Menschenleben. [מליצות (?)][26] III. Räthsel.[27] [חידות, στροφαί, scirpi, *Γρῖφοι*.) IV. Einfache Gnomen (auch משלים oder דברים, לקח geheißen) mit poetischem Gepräge.[28]

---

25) Hic Rhodus hic saltus. (Erasm. Adag. S. 705. Edit. Bas. 1536.) *Ἀττικὸς πάροικος*. (Ibid. S. 385.) Hylam inclamas. (S. 153.) Auch Saul unter den Propheten?

26) Man muß Füchse mit Füchsen fâhen. Wer den Acker säet, der mäet. Wie der Baum, so die Birn.

27) Dimidium plus toto. (Erasm. S. 323.) Wenn du sitzest mit dem Fürsten zu essen, so setze ein Messer an deine Kehle. (Prov. 23, 1.)

28) Rath nach der That gar übel stât. Wie gewonnen, so zerronnen.

Da die Sprüche aller vier Arten nur dann im Leben Anwendung finden, wenn ihre Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit bestimmten Fällen von Einzelnen im Geiste des Volkes, in welchem jene Sprüche leben, entdeckt wird, so heißen sie insgesammt משלים. Um von den ersten drei Gattungen für einzelne Fälle Gebrauch machen zu können, ist ein neuer Akt derselben Poesie und desselben Witzes nöthig, der sie anfänglich hervorgebracht hat.

Dürfen wir vom poetischen Geiste der spätern Juden [29]) einen Schluß auf den der alten machen, so können wir eine große Menge von Sprüchwörtern im hebräischen Alterthume voraussetzen. Der Geist Gottes hat aber nur einer mäßigen Anzahl in der Bibel das Siegel seiner Bestätigung aufgedrückt, und unter diesen kömmt nur eine eigentliche Fabel, das heißt ein erweitertes, personificirtes Bild einer sittlichen Wahrheit aus der Natur, vor, nämlich in der Rede Jotams, welcher (Richt. 9, 7 ff.) eine Königswahl der Bäume beschreibt, um seine Gedanken über Abimelechs Tyrannei auszusprechen. Indessen liegen in den Sprüchen der zweiten oben bezeichneten Art solche Anspielungen auf eine poetisch personificirte Natur genug vor, welche nur der Erweiterung bedürften, um Fabel zu werden. Daneben wird mancher Fall im Menschenleben so fingirt, daß er ebenfalls nur weiter ausgeführt zu seyn brauchte, um sich als Parabel darzustellen, wie die von Nathan ist. (2. Sam. 12, 1 ff.)

§. 21.

In den Sprüchwörtern Salomo's herrscht die Gattung der einfachen Gnomen vor, d. h. die meisten Sprüche begnügen sich, die sittlichen Wahrheiten, welche ihren Inhalt ausmachen,

---

Non omnia possumus omnes. (Erasm. S. 469.) Wetze nicht Witz am Wort des Weisen. (Edda.)

29) Vgl. Florilegium Rabbinicum, auctore Jo. de Plantevit (Plantavitius) de la Pause, Lodovensium episcopo. Lodovae 1645. fol., worin 2002 rabbinische Sprüche gesammelt sind.

durch die einfachen poetischen Künste von Parallelismus des Gegensatzes und der Synonymie, durch Versabtheilung, durch eine vorherrschend jambische oder trochaische Bewegung der Sylben, hie und da durch Assonanzen zu empfehlen. Öfters kommen zusammenhängende Vorträge vor, wie die schöne Stelle von der menschlichen und göttlichen Weisheit, die Einleitung, die Mahnung vor Unzucht und schlechter Gesellschaft. Jedoch giebt sich auch in diesen zusammenhängenden Theilen das Sententiöse kund, und dieselben sind eher als Perlenschnüre geordneter Sprüche, denn als Lehrvorträge zu betrachten.

§. 22.

Obwohl die uns vorliegende Sammlung von Sprüchen als Ganzes nicht von Salomo herrühren kann, da die Sprüche von Kapitel 25. an erst zur Zeit des Königs Ezechias gesammelt wurden [s. 25, 1.] [30]), so müssen wir diesen König doch für den Verfasser derselben halten. Wir wissen nicht nur, daß Salomo durch Spruchweisheit berühmt war (1. Kön. 4, 12. oder 4, 32. Locutusque est Salomon tria millia parabolas משלים), sondern wir sehen auch, daß der Name Salomo's dem Ganzen und einzelnen Theilen vorgesetzt ist. (S. Anmerkung 30.) Allerdings könnte die Wiederholung der Aufschrift: משלי שלמה im Buche auf den Gedanken bringen, daß das unmittelbar Vorhergehende nicht von Salomo sei, und daß deßwegen eine neue Versicherung seiner Autorschaft für das Folgende nöthig war. Allein es wird außer ihm kein anderer Verfasser genannt, und die Wiederholung der Aufschrift ist durch den Beginn einer neuen Sammlung hinreichend erklärt. Nur bei den letzten 12 Versen des Kapitels 24. verhält es sich anders. Diese haben die Aufschrift: גם אלה לחכמים. Sie gehören also ungenannten Weisen an. Da wir aus K. 25. V. 1. er-

---

30) Man kann folgende Theile unterscheiden: I. K. 1 — 9. II. 10, 1 — 24, 22. Dieser Abschnitt führt die Aufschrift: משלי שלמה. III. 24, 23—34. mit der Aufschrift: גם אלה לחכמים. IV. K. 25 — 29. Mit einer Notiz über die Sammlung der folgenden Sprüche unter Ezechias. V. K. 30 und 31. Anhang.

fahren, daß mit Kapitel 24. die salomonische Spruchsammlung vor Ezechias geendet habe, so sehen wir, daß jene 12 Sprüche nicht salomonischen Ursprungs als Anhang beigegeben wurden, obwohl sie jetzt die Sammlung unterbrechen. Auf ähnliche Weise wurde später, als unter Ezechias die salomonische Sammlung um fünf Kapitel vermehrt worden war, Kapitel 30 und 31., die nicht von Salomo herrühren, angehängt. Kapitel 30. enthält Sentenzen von Agur, Sohn des Jake; wie Kapitel 31. Lehren an den König Lemuel von seiner Mutter. Den Agur und Lemuel für identisch mit Salomo zu halten, sind wir eben so wenig berechtigt, wie dazu, außer diesem Anhang (K. 30 und 31.) und jenen 12 Versen (K. 24. V. 23—34.) irgend etwas von den Sprüchwörtern dem Salomo abzusprechen. — Da in der Reihe der israelitischen Könige kein Lemuel sich zeigt, so ist Kapitel 31. heidnischen Ursprunges, wie das Buch Job.

D) Der Prediger. [31])

§. 23.

Hat das Buch Job zur Zeit Salomo's in Palästina das Bürgerrecht bekommen, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß es die Schrift veranlaßt hat, welche wir unter dem Namen: „der Prediger" kennen. Salomo war ein umgekehrter Job. Die beinahe grenzenlosen Naturgenüsse, die sich ihm aufdrängten, drohten ihn von der Liebe Gottes zu scheiden, wie der Dulder Job durch die schmerzlichste Trennung von allen Genüssen und Gütern der Natur beinahe von Gott getrennt worden wäre. Die Versuchung war für beide wesentlich dieselbe; wie der Arme durch Neid des Lasters des Geizes sich theilhaftig machen kann, so kann der Reiche im Geiste ein Armer seyn, wenn vor Gott sein Herz nicht an die Güter dieses Lebens gefesselt ist.

---

31) Im Hebräischen קֹהֶלֶת. Daß die Feminalform nicht ein Hinderniß ist, die Übersetzung der LXX, *Ἐκκλησιαστής* (Vulg. Ecclesiastes), als richtig anzuerkennen, lehrt ein Blick auf weibliche Amtsnamen, wie Chalife u. dgl.

Job zeigte sich zwar am Anfang und am Ende seines Leidens siegreich über den Schmerz der Trennung von allen Freuden des Lebens; aber zwischen dem guten Anfang und dem guten Ende lagen manche Augenblicke einer Bitterkeit, deren eine von dem Streben nach sinnlicher Seligkeit ganz befreite Seele unfähig ist. In gleicher Weise ist Salomo in seiner Jugend, da er um die göttliche Weisheit warb (Sapient. 7, 7 ff.), über die Anhänglichkeit an Sinnengenuß erhaben gewesen, trotz dem, daß dieser ihm frei stand; aber es kamen nicht bloß Augenblicke, sondern wohl auch Jahre, während welchen er von der Süßigkeit irdischer Seligkeit gänzlich umstrickt war, und nur unser Buch des Predigers bezeugt uns, daß er später sich siegreich durchgeschlagen habe. Ist es aber für Job demüthigend gewesen, erst dann sich ruhig in die Trennung von dem Naturglück zu ergeben, als Gott ihm nahte — so ist auch Salomo's Sieg über die leidenschaftliche Anhänglichkeit an Sinnenlust ohne Ruhm, indem derselbe erst da stattfand, als Gott im Tode ihm nahte. Beiderseits ist die Überwindung der Naturreize wahrhaft menschlich dargestellt.

§. 24.

Im Buche Ekklesiastes blickt Salomo auf all' die mannigfaltigen irdischen Freuden hin, die er früher genossen hat, und erklärt sie für eitel. Die Erinnerung an das genossene Erdenglück fordert ihn manchmal zu so warmen Schilderungen auf, daß man öfters glauben würde, er wolle auch jetzt noch zum Genusse ähnlicher Freuden einladen, wenn nicht daneben sehr klare Versicherungen von der Eitelkeit dieser Dinge stünden, wenn nicht das Büchlein mit diesen Versicherungen begänne und schlöße. (Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitatum et omnia vanitas. K. 1. V. 2. Vanitas vanitatum, dicit Ecclesiastes, et omnia vanitas. 12, 8.)

Der Verfasser hatte im Sinne, aus seiner eigenen Erfahrung die Nichtigkeit sinnlicher Wonne zu zeigen (12, 9.), und wenn er auch die Gefühle seines frühern Lebens manchmal unmittelbar sprechen läßt, so geschieht es nur so, wie hie und da

ein Prediger dramatisch die Grundsätze der Welt so ausspricht, als habe er plötzlich die Rolle der Welt zu spielen. Wenn er sogleich darauf die Rolle des Evangeliums glücklich spielt, so kann eine solche Dramatisirung nicht anstößig werden.

§. 25.

Hiemit lösen sich von selbst die verschiedenen Bedenklichkeiten hinsichtlich des Inhaltes dieses Buches. Man warf ihm Epikureismus und Unglaube [32]) einerseits und eine manichäische Verwerfung alles Sinnlichen andererseits vor.

1) Allerdings sagt er K. 2. V. 14.: „Nichts ist gut auf Erden, als essen, trinken und sich seiner Werke freuen." (1. Corinth. 15, 32. *Φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.*) Vgl. 9, 7. 14. 11, 8 f. 3, 12. 22. 5, 11—19. 6, 1—9.; allein die Grundsätze, welche 7, 2—6. 11, 1. 12, 12. 13. ausgesprochen sind, zeigen hinlänglich, daß die unbedingte Lust an sinnlichem Wohlseyn nimmermehr von ihm empfohlen werden kann.

2) Im Zusammenhang mit den Erinnerungen an ein früheres Wohlleben sind ferner freilich auch Äußerungen, welche die Hoffnung auf Unsterblichkeit und ewige Vergeltung Preis geben, wie 3, 21. 9, 4—7.; aber auch diese Ansichten sind durch die Lostrennung der Seele von den Sinnenreizen überwunden, wie 12, 7. 13. 14. 11, 9. 3, 17. 8, 6. 9, 1. zeigt.

3) Was aber die auf den Ausdruck vanitas vanitatum u. dgl. gegründete Klage über manichäische Grundsätze betrifft, so zeigt die Stelle 11, 9. (3, 12. 2, 24. 25.), daß ein vor Gott und zu Gott geordneter irdischer Genuß dem Prediger nicht verwerflich schien, womit jede derartige Beschuldigung zurückgewiesen ist.

---

32) Vajikra rabba par. 28. f. 161. c. 2. בקשו חכמים לגנוז ס׳ קהלת מפני שמצאו בו דברי מטים לצד מינות. Schabbath. f. 30. c. 2. מפני שדבריו סותרים זה את זה.

§. 26.

Daß das Büchlein sich für ein Werk Salomo's ausgebe, kann kaum bezweifelt werden. (K. 1. V. 12. 16. 2, 4 ff. 7, 15. 12, 9 f.) Daß dieses Vorgeben unwahr und das Büchlein viel später verfaßt und vermöge einer Fiktion dem weisen Könige Israels unterschoben worden sey, können die in demselben vorkommenden aramäischen Formen nicht beweisen, da der Gebrauch derselben bei Salomo sehr leicht erklärlich ist, indem er, wie kein anderer Nachkomme Davids, lebhaften Verkehr mit dem aramäischen Sprachgebiet hatte, was schon die Erbauung Palmyra's und die Beziehungen zu Tyrus zeigen. Man kann sich hiegegen nicht auf die Sprüchwörter berufen, welche allerdings reiner hebräisch sind, aber auch größtentheils wohl aus dem Munde des israelitischen Volkes oder, wenn auch aus Schriften, doch aus Memoiren von und für Juden geschöpft wurden.

E) Das hohe Lied. [33])

§. 27.

Alle Ausleger sind darüber einig, daß dieses Lied, dem nächsten Wortlaute nach, Gefühle einer Liebe ausspreche, welche einer Braut und einem Bräutigam von begeisterter gegenseitiger Hingebung eigen seyn können. Ob diese Liebesäußerungen nur die Hülle seyen, unter welcher sich eine höhere Liebe verbirgt, oder ob sie nach der Intention des Verfassers als Ausdruck wirklicher irdischer Liebe genommen werden müssen, ist, besonders seit einem Jahrhundert, eine berühmte Frage der Bibel-

33) Im Hebräischen שיר השירים אשר לשלמה. Nach 1. Reg. 4, 32. war Salomo sehr reich an Liedern, indem dort 1005 ihm zugeschrieben werden; wenn nun das hohe Lied als: „Lied der Lieder Salomo's" bezeichnet wird, so hat man sich zu denken, daß dieses unter allen das vorzüglichste war. Jedenfalls ist der Ausdruck: „Lied der Lieder" soviel, als das höchste, vorzüglichste Lied. Vgl. sancta sanctorum, servus servorum. Gesen. Lehrgeb. S. 692.

kunde geworden. Um auf sie eingehen zu können, müssen wir allererst uns über den Wortlaut des Liedes verständigen. Obwohl nämlich unläugbar ist, daß er wie irdische Liebesklagen und Liebesjubel klinge, so kann doch die Situation der Liebe, die er darstellt, verschieden gedacht werden. Manche haben sich gedacht, es werde in diesem Liede eine Hochzeit von siebentägiger Dauer vorausgesetzt, und das Lied, in sieben Theile zerfallend, spreche die Sehnsucht der Braut und des Bräutigams nach endlicher Vereinigung aus; Andere haben sich eine andere Situation der Geliebten gedacht. Darin aber stimmen die meisten überein, daß der liebenswürdigen Jungfrau des hohen Liedes gegenüber sich nur Ein Liebesbewerber zeige. Dagegen ist von Ewald u. A. die Behauptung aufgestellt worden, daß das Lied den Kampf einer treuen Liebe gegen die glänzendsten Versuchungen zur Untreue, darstelle, und daß Salomo nicht als der ächte Bräutigam, sondern als der Versucher gegen die ächte Liebe erscheine. Dieser Ansicht müssen wir im Ganzen eine nicht geringe Bedeutung für die Erklärung des hohen Liedes zuschreiben, obwohl wir im Einzelnen dieselbe anders durchführen und auf folgende Weise modificiren und bestimmen möchten.

§. 28.

I.

Eine Jungfrau aus Sunam, welche in Baal Hamon (K. 8. V. 11.) auf Veranlassung ihrer strengen Brüder (1, 6.) einen königlichen Weinberg zu hüten hatte, und wegen ihrer Schönheit von einem sonst unbekannten Ammi Nadab aufgehoben (6, 12.) und in das Harem des König Salomo gebracht wurde (1, 4.), soll die Gemahlin des Königs werden (6, 7. 8.), und wird eben geschmückt, um dem Könige vorgeführt zu werden. Sie aber ist unaufhörlich mit ihrem Geliebten im Geiste beschäftigt, sogar die Salben, mit denen sie gesalbt wird, erinnern sie an ihn.

K. 1. V. 1—7. Sie spricht von ihrem Geliebten, und redet mitunter ihre Dienerinnen an. V. 8. wiederholt sie sich eine

Überraschung, die ihr geworden ist, da ihr Freund, während sie ängstlich im Selbstgespräch nach ihm fragt, ihr plötzlich zuflüstert, wo sie ihn finde.

Jetzt tritt der König mit schmeichelnden Versprechungen auf, die bei ihr aber nicht wirken; denn wenn z. B. der König ihr ein Bett von Ceder- und Cypressenholz verspricht, dann weist sie auf das grüne Lager hin, das sie mit dem Geliebten theilen kann; je mehr der König sie für sich stimmen will, desto lebendiger wird die Erinnerung an ihre wahre Liebe, so daß sie zuletzt fast ohnmächtig einschläft, bis K. 2. V. 6. der König befiehlt, sie schlummern zu lassen, so lang sie will. (2, 7.)

II.

Bei einer zweiten Zusammenkunft ist der König nicht glücklicher. Er muß Zeuge ihrer feurigen Liebesbezeugung gegen den Geliebten seyn. Er sieht sie einschlafen, und befiehlt neuerdings, sie ruhen zu lassen. (2, 8—17. 3, 1—5.)

(Man könnte diesen Abschnitt auch als Darstellung eines Traumes halten, den die Jungfrau aus Sunam in Gegenwart Salomo's von ihrem Geliebten hat.)

III.

Sie steht auf; ihre Mädchen bewundern ihre Schönheit, und machen sie auf die Herrlichkeit des Königs aufmerksam. (3, 6—11.) Der König begrüßt sie mit einer glühend liebereichen Schilderung ihrer Schönheit (4, 1—7.); der ein noch feurigeres Lob desselben Inhalts wie ein Echo folgt.[34]) (4, 8—16.) Sie aber nimmt den Vergleich mit dem Garten auf, und wünscht, ihr Geliebter möchte kommen, und der Garten ihrer Schönheit steht ihm offen. Sie bereut es, ihn einstmals nicht eingelassen zu haben, als er sie bei der Nacht besuchen wollte. Sie beschreibt, wie sie ihm nachgeeilt sey, ihn aber

34) Ewald nimmt an, diese zweite Schilderung sey die des Geliebten, welche von der Jungfrau dem König entgegengehalten werde; als antwortete sie: „Weit süßer, als dein Lob, klingt das meines Geliebten."

nicht gefunden habe, und wie ihr rauhe Nachtwächter sogar den Mantel genommen hätten. (K. 5. V. 1—7.) Sie versetzt sich so lebhaft in jene Zeit hinein, da sie ihrem Geliebten nacheilte, daß sie die dienenden Mädchen, welche sie vielleicht zieren und salben, beschwört, ihr zu sagen, ob sie ihn nirgends gesehen hätten. Und auf die Frage, wer derselbe sey (5, 9.), giebt sie eine ebenso überschwengliche Antwort (5, 10—16.), wie auf die Frage, wo er weile. (6, 1—3.)

IV.

Jetzt tritt Salomo wieder auf, und schmeichelt ihr mit sanfter Beredsamkeit der Liebe (6, 4—10.); sie aber läßt sich nicht stören in den Gedanken an das Zusammentreffen im Garten der Liebe, von welchem sie vor Salomo's Rede gesprochen hat (6, 2.); sie erinnert sich an jenes selige Zusammentreffen mit Freude, dagegen mit Trauer an die Wegführung durch die Diener des Königs. (6, 11. 12.) Indem sich bei dieser Erinnerung ihr Angesicht ungnädig von Salomo abwendet, fordert diesen die Liebe auf, einen Blick der Liebe von ihr zu gewinnen durch feuriges Lob ihrer Schönheit. (7, 1—10.)

V.

Sie aber gehört ihrem Geliebten; sie bekämpft Liebe mit Liebe, und ist darum unüberwindlich. Sie wünscht mit glühendem Verlangen, vereint zu seyn mit ihm, und schläft, während sie sich von ihm umfangen denkt, ermattet ein (7, 11. — 8, 3.) Salomo muß sie ihrem Willen überlassen. (8, 4.)

VI.

Salomo hat sich entfernt, und die Jungfrau hat Gelegenheit gefunden, auf der Trift ihren Geliebten zu sehen. Sie kömmt mit ihm gegen die Residenz des Königs her; die Dienerinnen des Harems bemerken sie und sagen: „Wer ist die, die heraufkömmt von der Trift?“ (8, 5.) Sie aber ist in's Gespräch mit dem Geliebten vertieft; unter einem Baume voll unvergeßlicher Erinnerungen betrachten sie die Macht der Liebe;

eine zum Leben der Liebe noch nicht herangewachsene Schwester soll bewacht werden vor dieser unüberwindlichen Macht; die Braut selbst aber, ganz und gar ihrer Liebe zugänglich, ist unzugänglich für jede andere. Dem Salomo gehört sein Tribut, und die Jungfrau will ihm als Weinberghüterin dienen; ihr Herz aber gehört ihrem Geliebten. Auch seine Genossen dürfen sich ihrer Schönheit von ferne freuen. (K. 8. V. 13.) Unterdessen naht Salomo, und die Jungfrau fordert den Geliebten auf, zu fliehen.

§. 29.

Wenn der eigentliche Geliebte der Sunamitin ein Hirte ist, Salomo aber vergeblich sich bemüht, sich an dessen Stelle zu setzen, dann begreift man, warum der Geliebte bei den Heerden gesucht wird, nicht aber, wenn Salomo der Geliebte wäre; man begreift, wie dem getäfelten Prachtbett das grünende Lager entgegengestellt wird, wie neben den begeisterten Liebesbezeigungen die trockene Angabe über die dem Salomo zu entrichtende Steuer steht (8, 11.), und wie mit dieser Erklärung die Gesänge abbrechen. Bis dahin nämlich ist die Sunamitin dem König immer noch mit solcher Hochachtung begegnet, daß er die Hoffnung auf Gegenliebe nicht aufgab; mit der trockenen Bemerkung: dem König Salomo gehören **1000** Sekel Silbers als Reinertrag des Weinberges, den sie getreu hüten will, ist sein Begehren streng und bestimmt abgewiesen. Auch die Versicherung: **Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi. (6, 2.) Ego dilecto meo (7, 10.)**, wird viel bedeutsamer, wenn sie versucht ist, einem Andern anzugehören. Jedes Moment der Liebe, welches die gewöhnliche Auffassung in dem Liede findet, ist mit dieser auch geboten, dazu aber noch ein sehr bedeutendes, nämlich das der **Erprobung** dieser Liebe.

§. 30.

Für die höhere Beziehung des Liedes ist daher diese Auffassung nicht nur nicht ungünstig, sondern im höchsten Grade günstig; dieselbe bekömmt dadurch ein neues Leben; indem die Gottes-

liebe in ihrer Prüfung und ihrem Kampfe gegen glänzende Lockungen zu einer ungöttlichen Liebe dargestellt wird. Salomo mit seinen Palläſten und seinem prächtigen Hofstaat repräsentirt die Reize der Natur; der Hirt, den die Liebe der Braut schön findet über alle Adamssöhne, ist Gott, der sich, so lange wir im Lande des Glaubens wandern, in einer Gestalt der Erniedrigung zeigt, welche vor sinnlichen Augen eine wirkliche Niedrigkeit, aber vor der weisen Erkenntniß himmlischer Liebe unbeschreibliche Hoheit ist. Das Wesen des hohen Liedes nach der Auffassung der Kirche ist also durch die angegebene Disposition nicht im geringsten beeinträchtigt.

Dagegen ist nicht zu übersehen, daß die alten Erklärungen der Synagoge [35]) und der Kirchenväter den König Salomo, dem nächsten Wortlaute nach, als wirklichen Geliebten fassen, und ihn identisch finden mit dem Hirten, bei dessen Heerden die Braut liebekrank herumwandelt. Nur in der Stelle von den Wagen Ammi Nadabs blickt bei den heiligen Vätern die Hinweisung auf eine von dem eigentlichen Geliebten verschiedene Bewerbung hervor. [36]) Doch muß diese Abweichung als Nebensache erscheinen, wenn überhaupt die höhere Bedeutung festgehalten und nicht mit Theodor von Mopsveste [37]) angenommen wird, der eigentliche Sinn des Liedes gehe auf irdische Liebe,

---

35) Moses Maimon. Jad chasaqah, hilchoth jesode thorah VI. §. 9. כל שלמה האמור בשיר השירים קדש חוץ מזה האלף לך שלמה.

36) Die ältere Synagoge, deren Auslegung des hohen Liedes uns am ausführlichsten in dem Targum haschir vorliegt, findet in der Braut die Kirche des alten Bundes, im Bräutigam (im König Salomo) Gott gesinnbildet. Das Buch Sohar geht noch weiter, und findet in der Gottheit selbst zwei Potenzen, die wie Mann und Weib sich verhalten, und deren ewiges Verhältniß in dem Verhältniß Gottes zur Kirche in der Zeit dargestellt ist. Der obere Bräutigam (λόγος als חכמה) ist קול das Wort; die Braut (λόγος als בינה) ist דבור die Rede. Amstel. II. f. 3. a. Das Verhältniß beider sinnbildet die Einheitsbezeugung des Glaubens. (יחוד דהימנותא.)

37) Dessen Meinung das Concilium Constantinop. II. verworfen hat.

etwa auf die des Königs Salomo zu der egyptischen Prinzessin, welche er zur Ehe nahm.

§. 31.

Um es aber nicht auffallend zu finden, daß unter dem Bilde einer irdischen Geschlechtsliebe die himmlische Liebe Gottes zur einzelnen Seele und zur ganzen Kirche und in dieser zu jenem dargestellt werde, braucht man weniger an die Analogieen der orientalischen Poesie zu denken, [38]) welche zum Theile unser sittliches Gefühl auf die gröbste Weise verletzen muß [39]), als an die heiligen Geheimnisse des Verhältnisses zwischen Braut und Bräutigam, so weit dasselbe sich in den von Gott selbst gezeichneten und gesegneten Bahnen bewegt. So weit jene Liebe von äußerlicher Sinnlichkeit frei ist, ist sie ein Geheimniß des Glaubens. Die Hingebung der Seele im Glauben an Gott hat auf Erden kein vollkommeneres Bild, als in der gegenseitigen grenzenlos vertrauenden Ergebung der Braut und des Bräutigams. Darum haben die Propheten Gott wiederholt als Gemahl der Synagoge dargestellt, [40]) und darum erscheint Christus als Bräutigam der Kirche. [41])

Freilich kann nur die paradiesische Liebe ohne schmutzige Sinnlichkeit fähig seyn, ein solches Abbild darzubieten, und im

---

38) Das entsprechendste Analogon für das hohe Lied ist das indische Gedicht Gita-govinda, in welchem die Sehnsucht der Radha nach Krischna (dem inkarnirten Wischnu) bei Gelegenheit seiner Hinwendung zu andern Hirtinnen geschildert ist.

39) Dieß gilt besonders von den mystischen Liedern des Persers Hafis, in denen die himmlische Liebe durch die eckelhaften Bilder der Knabenliebe ausgedrückt ist. Reiner ist Fasli's türkische Romanze: Rose und Nachtigall; aber aus sehr später Zeit, und vielleicht zum Theile unter dem Einflusse jüdischer Aggaden gedichtet.

40) Am Sinai wurde die Ehe geschlossen. (Jer. 3, 4.) Die Abweichung vom wahren Glauben ist daher Ehebruch; (Jerem. 3, 8. 5, 7. 9, 1. 23, 14.) besonders bei Osee, der vom Scheidebrief spricht, welchen die Kirche des alten Bundes bekommen hat; aber auch von der neuen Vermählung. (K. 2. V. 19.)

41) Ephes. 5, 26 ff. Vgl. Matth. 9, 15. 25, 1. Mark. 2, 19. Luk. 5, 34. Joh. 3, 29.

gegenwärtigen gesunkenen Zustande kann wohl keine irdische Liebe mehr ein wirkliches Bild dieser Art darstellen, obwohl die christliche Ehe nach dieser idealen Höhe streben muß. Im gegenwärtigen Zustande dürfen wir froh seyn, wenn Viele nur die Fähigkeit haben, ohne Beschädigung der Seele sich durch Betrachtung in die Geheimnisse dieser Bilder zu vertiefen. Je weiter eine Seele von der paradiesischen Unschuld entfernt ist, und je weniger sie sinnliche Lüsternheit bekämpft hat, desto unfähiger ist sie, das hohe Lied zu lesen.[42]) Der heilige Thomas von Aquin hat es erst auf dem Todbette gewagt, dasselbe zu erklären.[43])

K. V. Die Historiographie.

§. 1.

Neben der heiligen Poesie war auch die Geschichtschreibung thätig, um Israel zu bilden. Wie die christliche Religion bei all ihrer Geistigkeit auf einem Erscheinen Gottes in der Zeit ruht, und ihre zeitliche Entwicklung also eine historische Seite hat, so ist die Religion der Synagoge als Religion Abrahams, Isaaks und Jakobs gegründet worden, und hat sich durch bestimmte Persönlichkeiten: Moses, David und die Propheten,

---

42) S. Bartolocci bibl. rabb. t. IV. p. 373. Dagegen ist die Verfügung der Synagoge, daß erst mit dem dreißigsten Lebensjahre zur Lektüre dieses Buches geschritten werden dürfe, lediglich auf die Annahme gegründet, daß vor diesem Jahre selten jene Freiheit und Consistenz des Urtheiles gewonnen werde, ohne welche man kein Mysterium erfassen kann. Theodoret. praef. in Cant. Cant. T. I. p. 995. *Οὐκ ἀμέλει τοῖς μειρακίοις καὶ τοῖς ἀτελέσιν ἔτι τὴν ἡλικίαν οὐκ ἐπιτρέπουσιν αὐτοῦ τὴν ἀνάγνωσιν· μόνοις δὲ τοῖς εἰς ἄνδρας τελοῦσιν καὶ συνιέναι δυναμένοις τὰ κεκρυμμένα καὶ πνευματικῶς νοῆσαι τὰ γεραμμένα ἀναγινώσκειν κελεύουσιν.* Ähnlich der heilige Hieronymus praefat. ad Ezechiel t. V. opp. p. 176. F. und Origenes, prolog. ad Cant. opp. Lat. t. II. f. 68. Bei Carpzov. introd. pars II. S. 260.

43) In Fossanova, bei Teracina, auf Bitten der dortigen Cistercienser-mönche.

fortgebildet. Die Erinnerung an die bereits erlebten Momente ihrer Entwicklung mußte ihr als die beste Garantie für einen glücklichen Verlauf in die Zukunft erscheinen, wo es galt, durch den Gebrauch ihres freien Willens diese Zukunft zu bestimmen.

§. 2.

Daher sind es vorzüglich die Propheten gewesen, welche dem Geschäfte der Geschichtschreibung oblagen. Die beiden größern Geschichtsbücher, welche die ganze Zeit der Blüthe Israels umfassen, und wovon das eine (Chronik) nach der Zeit der Wirksamkeit der Propheten verfaßt ist, geben uns hinlänglich davon Zeugniß [1]); sie sagen uns aber auch, daß seit der Entstehung des Königthums sich durch die Aufzeichnungen der königlichen Historiographen eine Reichschronik gebildet

---

1) Die Chronik citirt folgende prophetische Quellen:

1. Für die Zeit der davidischen Regierung die Aufschreibungen Samuels, des Sehers, Nathans, des Propheten, und Gads, des Schauenden: דברי דויד המלך הראשונים והאחרונים הנם כתובים על דברי שמואל הראה ועל דברי נתן הנביא ועל דברי גד החזה. (1. Chron. 29, 29.)
2. Für die Zeit Salomo's (und Jerobeams): ושאר דברי שלמה הראשנים והאחרנים הלא הם כתובים על דברי נתן הנביא ועל נבואת אחיה השילוני ובחזות יעדו החזה על ירבעם בן־נבט. (2. Chron. 9, 29)
3. Für die Regierung Rehabeams die דברי שמעיה הנביא ועדו החזה (2. Chron. 12, 15.)
4. 2. Chron. 20, 34. Jehu über Josaphat. In die Reichsannalen aufgenommen. Fernere prophetische Aufzeichnungen sind nicht näher erwähnt bis auf Usias, von welchem es heißt:
5. ויתר דברי עזיהו הראשנים והאחרנים כתב ישעיהו בן אמוץ הנביא. (2. Chron. 26, 22.)
6. Endlich findet sich in der Geschichte des Manasses eine allgemeine Hinweisung auf prophetische Memoiren aus jener Zeit ohne spezielle Benennung. (2. Chron. 33, 18. 19.) [חוזי ist wohl Abkürzung für חזיים, was Cod. Kenn. 150. hat.) Die Chronik beruft sich also auf die historischen Schriften von 9 Propheten namentlich und von mehreren ohne Nennung des Namens. Vgl. Hanani (2. Chron. 16, 7.) unter Asa; Isaias unter Ezechias (2. Chron. 32, 32.); Hosea unter Manasses. (2. Chron. 33, 19.)

habe. [2]) Die Memoiren der Propheten und die amtsmäßig aufgesetzten Regierungsgeschichten der Könige stehen sich gegenüber, wie Prophetenthum und Königthum. Es läßt sich erwarten, daß die officiellen Reichschroniken fleißige Verzeichnisse des Hofstaates, der gewonnenen Schlachten, der Bauten, der Gebietserweiterungen enthalten haben, während sich die Propheten mehr mit der Stellung einzelner Fürsten zum Gesetze Gottes beschäftigten. Es fragt sich nun, in welchem Verhältniß die beiden vorhandenen Geschichtswerke (I. 2 Bücher Sa-

---

2) a. Seit der Trennung des Reiches kennt sowohl die Chronik als der Verfasser der Bücher der Könige Annalen der Könige von Juda und von Israel. 2. Chron. 33, 18. 20, 34. ס מלכי על ס מלכי ישראל. 2. Chron. 33, 18. דברי מלכי ישראל יהודה 2. Chron. 25, 26. 28, 26. 32, 32.

In den Büchern der Könige wird 31mal citirt: ספר ספר דברי הימים למלכי ישראל und oft das Werk היימים למלכי יהודה; so daß sowohl in der Chronik als in den Büchern der Könige für jedes Reich gesonderte Annalen vorausgesetzt sind. Wenn nun an andern Stellen die Chronik citirt: „Das Buch der Könige Juda's und Israels" (2. Chron. 16, 11. 25, 26. 27, 7. 28, 26. 32, 32. 35, 27. 36, 8.), so muß angenommen werden, daß der Verfasser entweder den Leser zu gleicher Zeit auf die an und für sich getrennten Jahrbücher des nördlichen und südlichen Reiches verweisen wolle, oder daß er außer den zur Zeit des Jeremias getrennten Annalen beider Reiche ein aus beiden Urkundensammlungen compilirtes, beide Reiche beschreibendes, vielleicht mit dem vielbesprochenen מדרש ס המלכים (2. Chron. 24, 27.) identisches Werk unter jener Citation verstehe, vielleicht auch, daß dieses מדרש und jenes „Buch der Könige Juda's und Israels" mit unsern „Büchern der Könige" identisch sei. — So scharfsinnig und gründlich Movers diesen Punkt in Erwägung gezogen hat, so muß er doch noch, und vielleicht für immer, als unentschieden betrachtet werden. —

b. Vor der Zeit der Trennung wird eine Geschichte Davids (1. Chron. 27, 24.) und Salomo's erwähnt. (1. Kön. 11, 41.)

c. Der Historiograph führt den Namen מזכיר. Seiner wird nicht bei jedem Könige ausdrücklich gedacht; bei der Einführung des Amtes geschieht es ex professo, später gelegentlich. (2. Sam. 8, 16. 1. Chron. 18, 15. ꝛc.)

muel mit 2 Büchern der Könige; II. 2 Bücher Chronik) zu diesen zwei Arten von Quellen stehen?

§. 3.

Die Bücher Samuels und der Könige zeigen ein durchgehendes Vorherrschen prophetischer Aufsätze, und können insofern als Werk von Propheten bezeichnet werden.

1) Sie werden von der Synagoge zu den נביאים gerechnet und zwar zu den frühern; was nur den Sinn haben kann, daß die alten Juden in diesen Büchern die historischen Beiträge der ältesten Propheten anerkannten.

2) Ihre Tendenz, namentlich seit dem Auftreten von Königen, ist rein prophetisch, insofern sie den Beweis liefern, daß treues Festhalten am Gesetze Gottes ebenso Segen bringe, wie die Abweichung Strafe.

3) Wo in Kriegen, Eroberungen nicht ein für Propheten-belehrung günstiges Resultat sich zeigt, begnügen sich diese Bücher, auf die Reichsgeschichte zu verweisen, namentlich durch Ausdrücke, wie: „Das Übrige der Geschichte des Königs N. N. ist geschrieben in . . . .“ III. Regg. 14, 19

§. 4.

Die Zusammensetzung, namentlich der beiden Bücher der Könige zu einem Ganzen, ist ohne Zweifel das Werk des Propheten Jeremias. Für diese Annahme spricht die Angabe des Talmuds, daß Jeremias außer seinem Buche und den Klagliedern auch die Bücher der Könige geschrieben habe (Baba bathra f. 15.), und das Zusammentreffen dieser Bücher mit den Prophetieen des Jeremias hinsichtlich auffallender Phrasen und Gedanken. [3])

Allerdings reichen die letzten vier Verse (2. Kön. 25, 27—30.) über die Zeit hinaus, bis zu welcher sich die notorische Wirksamkeit des Jeremias erstreckt. Allein während die unmit-

3) Vgl. Hävernik, Einl. II. 1. Abth. 1839. S. 171 ff.

telbar vorausgehenden Verse an das Interesse erinnern, welches den Propheten Jeremias an Gedalia knüpfte (s. oben S. 153.), und auch nach Vers 26. in speciellem Zusammenhang mit der Geschichte des Jeremias steht, findet sich in den letzten 4 Versen keine solche Beziehung, und sind dieselben durch וידי so locker mit dem Vorausgehenden verbunden, daß nicht das Geringste entgegensteht, in diesem Schlusse die Zuthat einer spätern Hand anzuerkennen. Die Bücher der Könige wären demnach nicht nur in so weit prophetische, als das Material, aus welchem sie zusammengesetzt sind, vorzüglich von Propheten herrührte, sondern auch insofern, als die Zusammenordnung zu einem Ganzen das Werk eines Propheten ist.

Wie weit die prophetischen Quellen überarbeitet oder, wie sie vorlagen, benützt sind, läßt sich ebenso wenig bestimmen, wie die Frage, ob die Bücher Samuels schon vor Jeremias vorhanden waren, oder erst durch ihn entstanden seyen. Nur soviel läßt sich sagen, daß die Arbeiten von wenigstens zwei Schriftstellern in diesen letztern vereinigt seyen. Mit Kapitel 17. des ersten Buches tritt ein von dem vorausgehenden verschiedener Erzähler auf. Der vorausgehende hat die Berufung Davids als Harfenspieler an den Hof Sauls, mit Überspringung der frühern Heldenthat gegen Goliath, als einen Beweis für die rechtmäßige Berufung Davids zum Throne angeführt, und damit seine historischen Erinnerungen aus dem Ende der Richterzeit beschlossen.

Nichts ist wahrscheinlicher, als daß diese ersten 16 Kapitel von Samuel sind, während der folgende Theil des ersten Buches Samuel und das ganze zweite wohl als Werk von Gad und Nathan oder von beiden angesehen werden kann.

§. 5.

So sehr in den Büchern Samuels und der Könige das prophetische Element vorherrscht, so sind die Notizen der Regierungschroniken nicht ausgeschlossen geblieben; wenigstens tragen einzelne Parthieen ganz das Gepräge solcher Annalen,

z. B. 2. Sam. 21, 15—22. (Über die spätern Kriege Davids gegen die Philister mit speziellen Erinnerungen an einzelne Helden des davidischen Heeres.) 1. Kön. 4, 1—19. 5, 2. 3. 6—8. und die detaillirte Beschreibung des Tempelbaues. [4])

§. 6.

Die prophetische Geschichtschreibung war nicht veranlaßt, auf Sammlung von Genealogieen auszugehen; denn das Leben und Bestehen des Volkes bewachte und bewahrte diese Urkunden und das Bewußtseyn von ihrem Inhalt; auch war sie seit den heidnischen Tendenzen der nachsalomonischen Zeit veranlaßt, die einzelnen Reformationen des öffentlichen Gottesdienstes nicht zu hoch anzuschlagen, indem gerade in solchen Zeiten momentaner Begeisterung für den Cultus vielfältig ein Formalismus herrschte, welcher alles wahre religiöse Leben erstickte, so daß die Propheten oft gegen die bloß äußerliche Ausübung des Ceremonialgesetzes auftreten. Das Exil aber hatte die Sache verändert. Das Volk war gebeugt und gedemüthigt, nur vielfältig zu muthlos und nahe daran, sich unter den Heiden zu verlieren. Es war daher am Schlusse des Exils an der Zeit, eine Geschichte Israels zu schreiben, welche besonders an das alte ehrwürdige Herkommen der Israeliten durch Mittheilung von zahlreichen Stammbäumen erinnerte, und sie lehrte, in adeligem Bewußtseyn sich aneinander anzuschließen; es war an der Zeit, ein Buch zu schreiben, welches den mosaischen Cult unter David, Salomo, Ezechias und Josias in glänzender Herrlichkeit vor Augen stellte; denn es war eine schwere Aufgabe, aus den Ruinen Jerusalems einen neuen, würdigen Tempel erstehen zu lassen; ja schon die Hinüberberufung der Exulanten aus Babylon nach Palästina hatte große Schwierigkeiten. Viele Juden hatten am Euphrat eine neue Heimat gefunden, und konnten der verarmten Gegenden des Jordans leicht vergessen; nur der Zauber des Cultus in Jerusalem,

4) Vgl. Ewald, Gesch. S. 170 ff.

verbunden mit der Nationalehre des jüdischen Volkes, konnte ein Sporn zur Rückkehr werden. Daher treten in der Chronik Beschreibungen von Festen, Opfern und gottesdienstlichen Einrichtungen weit mehr hervor, als in den Büchern der Könige.

§. 7.

Insofern die Chronik aufs innigste mit der Geschichte des Wiederaufbaues Jerusalems zusammenhängt, hätten wir sie füglich in der folgenden Abtheilung, welche die Betrachtung des alten Testamentes unter dem zweiten Tempel zum Gegenstande hat, behandeln können; aber andererseits steht sie in so inniger Verbindung mit den Büchern der Könige und Samuels, daß sie noch füglicher diesen sogleich an die Seite gesetzt wird.

Mit Ausschluß der ersten 9 Kapitel, welche eine registerhafte Übersicht der Geschichte der Urzeit bis auf David darbieten, coincidirt sie dem Inhalte nach mit den Büchern Samuels (vom 1. Sam. 29. an) und der Könige. Derselbe geschichtliche Stoff wird aber beiderseits an vielen Stellen auf so übereinstimmende Weise behandelt, daß man nur zwischen zwei Meinungen die Wahl hat: Entweder benützte der Chronist die uns vorliegenden Bücher der Könige von Jeremias sammt dem zweiten Buche Samuels, oder er hatte die nämlichen prophetischen Quellen vor sich, wie der Bearbeiter der Bücher der Könige und Samuels. [5]) Wenn es auch schwer hält, die eine dieser Alternative gegen die andere siegreich geltend zu machen, so ist doch soviel sicher, daß hinsichtlich der übereinstimmenden Stellen die Chronik sich häufig als Überarbeitung, folglich als jünger darstellt. (S. die reichlichsten Beispiele bei Movers im angeführten Werke S. 202 ff.) Ebenso sicher ist es, daß die Chronik Quellen, auf welche der Herausgeber der Bücher Samuels

---

5) Das gründliche und erschöpfende Werk von Movers: „Critische Untersuchungen über die biblische Chronik," Bonn 1834, wird jeden Leser wenigstens in den Stand setzen, sich hierüber eine eigene Ansicht zu bilden.

und der Könige nur verwies, umfassend benützte. Namentlich sind die Geschlechtsregister und die Reichsannalen von der Chronik für ihre oben angedeuteten Zwecke vielfältig ausgebeutet worden. Dahin gehört [6]) das Verzeichniß der bedeutendsten Feldherrn und Krieger Davids (1. Chron. 11, 10—47. 12, 1—40.; ebenso die Darstellung der Reichsverwaltung am Ende der Regierung Davids (1. Chron. 27.) u. dgl.

§. 8.

Der Verfasser der Chronik ist wahrscheinlich Esra. Wie Samuel nach einer Zeit des Verfalles die historischen Erinnerungen der Vergangenheit sammelt und dem neuen Geschlechte zur Belehrung übergiebt, so geziemt es sich für Esra, die Ära des zweiten Tempels mit Erinnerungen an das Alterthum zu eröffnen. Ihn erkennt die Synagoge als Verfasser an (Baba bathra 15. mit besonderer Hinweisung auf die Genealogieen); ihm muß jeder Bibelleser die Chronik zuzuschreiben geneigt seyn, wenn er auf die Übereinstimmung Acht hat, welche zwischen dem Buche Esra's und der Chronik, hinsichtlich des Gebrauches einzelner eigenthümlicher Wörter und Phrasen, herrscht (s. Movers Untersuchungen über die Chronik S. 18 ff.), das beiderseitige Vorkommen der gleichen Hervorhebung von Genealogieen und Cultussachen nicht zu erwähnen, da sich dieses aus der Entstehung beider Bücher in derselben Zeit hinlänglich erklärt. [7])

---

6) S. Ewald, Gesch. S. 170 ff.

7) Bei Nehem. 11, 19. und 11, 25. ist von levitischen Thorhütern die Rede, welche namentlich angeführt werden. Es wird die Bemerkung beigefügt, daß sie zur Zeit Jojakims (des Hohenpriesters) und Esra's und Nehemia's gedient haben. Da nun 1. Chron. 9, 18. die nämlichen Leviten als Thorhüter mit der Notiz genannt werden, daß sie bis jetzt (עד הנה) dienen, so stellt sich der Verfasser der Chronik als Zeitgenosse des Nehemias dar.

§. 9.

Der Inhalt

beider Geschichtswerke zerfällt in folgende Gruppen:

I. Buch Samuel.[8]	I. Buch der Chronik.[9]
Geschichte Eli's K. 1—4. Geschichte Samuels K. 5—12. Saul K. 13 ff. Salbung Davids K. 16. Davids Leiden durch Saul K. 17—30. Saul fällt K. 31.	K. 1—9. V. 34. Geschlechtsregister von Adam bis David. (3, 16—24. über David hinaus.)
II. Buch Samuel.	
Klage um Jonathan K. 1. David in Hebron K. 2. V. 1. — K. 4 Ende. Eroberung von Sion K. 5. Übertragung der Bundeslade. Verheißungen Gottes K. 7. Siege K. 8. Edelmuth gegen Mephisboseth K. 9. Krieg	Geschichte Sauls 9, 34. — K. 10 Ende. Davids Erwählung K. 11. Seine Helden ꝛc. K. 12. Kriege. Übertragung der Bundeslade. Tempelmusik. Plan zu einem Tempel K. 13—17. Kriege K. 18—21. Vorbereitungen

8) In der lateinischen und griechischen Übersetzung heißt das erste und zweite Buch Samuel erstes und zweites Buch der Könige. Nach Vulg. und LXX ist dann drittes und viertes Buch der Könige soviel, als erstes und zweites Buch der Könige nach dem Hebräischen.

9) Im Hebräischen heißt die Chronik דברי הימים, verba dierum wozu der heilige Hieronymus (prolog. gal.) bemerkt: Verba dierum, quod significantius Chronicon totius divinae historiae possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur. — In der griechischen Übersetzung heißen beide Bücher *Παραλειπόμενα*, was St. Athanas. opp. II. p. 82. damit erklärt, daß die Chronik eine Nachholung des in den Büchern der Könige Ausgelassenen (*παραλειφθέντα*) sey.

gegen die Ammoniter K. 10. Davids Verbrechen und Strafe durch häusliches Unglück und Absaloms Empörung K. 12 — 18. Neue Thaten nach Absaloms Tode K. 20. 21. Letzte Reden K. 22. 23. Stolze Volkeszählung K. 24.

I. Buch der Könige.

K. 1 und 2. letzte Verordnungen Davids und sein Tod.

So weit die Geschichte Davids.

II. Buch der Chronik.

Salomo erfleht Weisheit von Gott K. 1. Tempelbau K. 2 —7. Weitere Bauten, Schifffahrt ꝛc. K. 8. Ansehen im Auslande. Sein Tod K. 9.

So weit Salomo.

Rehabeam, Theilung des Reiches K. 12. Jerobeams Vergehen. Ihm werden Strafen angedroht K. 12. 13. Abia K. 15. V. 1—8. Asa 15, 9—25. Josaphat 15, 29 ff. Elias und Ahab K. 17—22.

II. Buch der Könige.

Josaphat K. 1 — 7. Elias entrückt K. 2. Krieg gegen Moab. Wunder des Elisäus K. 3—6. Wohlfeilheit K. 7.

Rehabeam, Theilung des Reiches K. 10. Schischak K. 12. Abia K. 13. Asa K. 14. Josaphats Eifer K. 17. Sein Fall K. 18. Reue K. 19. Sieg K. 20. Joram K. 21.

Ahasia und Jehu K. 22. V. 1 —9. Athalia 22, 10 ff. Joas K. 23. Seine Ausartung K. 24. Amazia K. 25.

Joram. Ahasia. Athalia K. 8. V. 16 — K. 11. Joas artet aus K. 12. Elisäus stirbt K. 13. Amazia K. 14. Usias 15, 1—32. Jotham 15, 33 ff. Ahas K. 16. Vergeblicher Ezechias. Assyrische Invasion K. 18—20. Manasses 21, 1—17. Amon 21, 18 ff.

Usia K. 26. Jotham K. 27. Ahas K. 28. Ezechias K. 29. Seine Verbesserungen K. 30. Sein Ende. Die Assyrier K. 32. Manasses 33, 1—20. Amon 33, 21 ff.

Neuer vergeblicher Aufschwung.

Josias K. 22. Sein Pascha K. 23. Joachas K. 23. Jojakim 23, 34 — 24, 5. Jojachian 24, 6 ff. Zedekia K. 25.

Josias K. 34. Sein Pascha K. 35. Joachas K. 36. Jojakim, Jechonias, Zedekia K. 36.

Dritte Abtheilung.

Die Offenbarung nach dem Exile.

K. I. Hauptmomente der äußern Geschichte.

§. 1.

Babylon verwirkte sein Leben durch Stolz und Luxus; während es in eigener Macht siegreich geworden zu seyn glaubte, und die Macht verkannte, von welcher es zur Zuchtruthe Gottes bestimmt worden war; hatte in seiner Mitte die Ausschweifung ihren Thron aufgeschlagen, und sogar als religiöser Cult sich geltend gemacht. [1]) Gott demüthigte jenen Stolz durch ein Volk, welches, wenn auch heidnisch, sich durch geläutertere Ideen von Gott und durch einen von den grausamen und wollüstigen Blutmysterien der mesopotamischen Religionen entfernten Cult auszeichnete. Die Propheten, und unter ihnen besonders Isaias, hatten längst die Lösung des Exiles angesagt, welche mit der Bestrafung Babylons eintreten werde; Isaias hatte besonders auf den Führer hingewiesen, unter welchem die Perser gegen Babylon auftreten würden. Cyrus, der Gründer der

1) Die mysteria iniquitatis der babylonischen Religion sind am besten in Movers Religion der Phönizier enthüllt.

persischen Monarchie, ist ihm ein glorreicher Gesalbter Gottes, ein Erlöser Israels aus dem Exile. (Isai. 44, 28. 45, 1—4. 13. 48, 6—8. 14 ff.) Und wirklich zeigte sich Cyrus solchen prophetischen Lobes werth. Die, wenn auch zu einem rationalistischen Deismus hinneigende, doch immer geläuterte Parsenreligion machte den persischen Eroberer dem jüdischen Monotheismus geneigt [2]), und bereitete in seiner Seele dem göttlichen Auftrage, die Juden zur Erbauung ihres Tempels heimkehren zu lassen, den Weg.

Der Davidide Serubabel, Enkel Saalthiels (1. Chron. 3, 17.), trat an die Spitze der Juden, bei welchen die Anhänglichkeit an Jerusalem wirklich so stark war, daß sie lieber die Mühen der Heimkehr und die Sorgen um das ärmlich wieder auflebende Vaterland auf sich nehmen, als in den theilweise sehr angenehm gewordenen Verhältnissen zurückbleiben wollten. — Seit dieser Zeit war in Jerusalem wieder das doppelte Centrum der religiösen Lebensbewegungen Israels: der Altar Gottes und der Stuhl des Hauses Davids.

Obwohl aber Serubabel mit hinlänglichen Vollmachten von Cyrus ausgerüstet war, so konnte außer dem Altare nicht viel zur Erneuerung des erstorbenen Cultus gethan werden, weil die Theilnahme der Juden noch nicht lebhaft genug war, und weil sich das Mischlingsvolk der Samaritaner, über die Excommunikation von Seite der ersten Tempelerneuerer erbittert, mit harten Verläumdungen dem Unternehmen entgegensetzte. Unter Cambyses [3]) und unter Pseudo-Smerdes ruhte der Bau. Er würde wohl noch lange gestockt haben, wenn nicht die Pro-

2) S. Esra 1, 2. 7.

3) Man könnte allerdings geneigt seyn, unter dem Ahasverus des Buches Esra den Xerxes und unter Artachschasta Artaxerxes Longimanus zu verstehen, so daß jener Darius, unter welchem der Tempel gebaut wurde, nicht Darius Hystaspis, sondern Darius Nothus wäre; aber mehrere Umstände hindern diese Annahme; vorzüglich der, daß nach Esra 5, 6. ꝛc. Serubabel bei dem Ausbaue des zweiten Tempels thätig war. (S. indeß 5, 16. Sassabazar und 3, 12. vgl. mit 6, 22.)

pheten Haggäus und Zacharias das israelitische Volk, und Mahnungen höherer Art den persischen König Darius zu entschiedenem Handeln geweckt hätten. Darius bekräftigte die früher von Cyrus gegebene Vollmacht zur Erbauung des Tempels in Jerusalem, und unterstützte das Werk großmüthig. (Esra 6, 8 ff.)

Im sechsten Jahre der Regierung des Darius (515 v. Chr.) wurde der Bau vollendet und durch Abhaltung eines freudigen Osterfestes eingeweiht. Aber damit war der hierarchische Staat keineswegs hergestellt, nicht einmal äußerlich; denn es fehlte dem Tempel ein ihn belebendes, tragendes und umzäunendes Jerusalem. Dieses kam erst durch Nehemias, jüdischen Mundschenk des Königs Artaxerxes Longimanus, zu Stande, der, mit hohen Vollmachten versehen, im Jahre 445 v. Chr. als persischer Statthalter zu der durch Esra seit 458 verstärkten Judencolonie bei dem Altare auf Moriah kam, und vor Allem eine Stadtmauer baute.

§. 2.

Wichtiger aber, als der Bau dieser Mauer, war die Begründung einer neuen Constitution. Esra, als der gründlichste, berühmteste Erforscher des mosaischen Gesetzes, mußte bei diesem Werke das Hauptgeschäft haben. Die jüdische Tradition nennt ihn den zweiten Moses, und schreibt ihm eine Reihe von Anordnungen zu, welche im mosaischen Gesetze bloß im Keime enthalten sind, welche aber von den Zeitumständen verlangt wurden. [4]) Er that dieses, unterstützt von einem Collegium, welches nach dem Exile die Stelle der mosaischen Versammlung der Ältesten Israels vertrat und den Namen der großen Synagoge (כנסת הגדולה) führt. [5]) Esra, in Verbindung mit den Coryphäen der heimgekehrten Exulanten, versah

4) Otho, lex. rabbinico-philologicum 1675. S. 174.

5) Durch diesen Namen soll dieses Collegium nur der Würde, nicht dem Wesen nach vom spätern Synedrium unterschieden werden; der Würde nach, insofern es Propheten und Prophetenschüler zu seinen Mitgliedern zählte.

die Mitglieder dieses Rathes mit einem Einkommen, welches ihnen gestattete, sorgenfrei sich dem Geschäfte der Handhabung des Gesetzes zu ergeben. [6]) Dieser Rath regierte Israel.

Allerdings mahnte das Zeichen Susa's über dem Ostthore des Tempels, als ein Reichswappen, daß Jerusalem eine persische Stadt sey; aber im Ganzen scheint die Abhängigkeit von der fremden Macht nicht drückend gewesen zu seyn. Außer einer Steuer (s. Gesen. thes. f. v. מִדָּה, בְּלוֹ und הֲלָךְ), über die nirgends geklagt wird, offenbarte sich die Abhängigkeit nur durch einen in Jerusalem residirenden persischen Statthalter. Dieser war aber öfters ein angesehener Israelit, und nirgends lesen wir Klagen über die Tyrannei dieser Repräsentanten des persischen Königs. Nur von einem gewissen Bagoses, der wahrscheinlich der letzte persische Statthalter war, berichtet uns Josephus Gewaltthätigkeiten; läßt uns aber auch erkennen, daß dieselben von groben Freveln der Juden hervorgerufen wurden. (Antiq. l. II. c. 7.)

§. 3.

Der sittliche Zustand des Volkes besserte sich nach dem Exile insofern, als dasselbe nirgends mehr eine Spur von seinem frühern Hange zum Götzendienste zeigte, dagegen hatten Esra, Nehemias und Malachias bald nach der Gründung der neuen Colonie gegen gemischte Ehen mit Heiden, gegen Mangel an innerer Auffassung des wiederhergestellten Gottesdienstes zu kämpfen.

Im Ganzen gieng die Periode der persischen Oberherrschaft ohne große Bewegungen vorüber, und weder die Geschichte noch die Tradition hat aus dieser Zeit andere Erinnerungen, als die

---

6) Targum zum hohen Lied K. 7. V. 2. „Septuaginta sapientes circumdant eum (principem Synedrii) sicut arca rotunda et cellaria eorum plena sunt decimis sanctificatis et votivis et spontaneis, quas constituerunt eis Esras sacerdos, et Zorobabel et Josue et Nehemias et Mardochaeus et Belsan viri ecclesiae magnae.“

an den Tempelbau und an die durch Esra und Nehemias und ihre Genossen vollbrachte Neubegründung der mosaischen Gesetzgebung bewahrt.

Erst von der Zeit Alexanders des Großen an hat die geschichtliche Tradition, welche in den midraschischen Schriften der vier ersten christlichen Jahrhunderte und in Flavius Josephus niedergelegt ist, reichere Erinnerungen, die reichsten aber seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus.

Jerusalem bleibt anfangs bei der Änderung der Herrschaft des Orientes ziemlich unbetheiligt; Alexander schonte Jerusalem, entweder weil er sich nichts aus diesem Posten machte, oder aus religiöser Ehrfurcht; 7) als aber nach dem Tode des Eroberers das große Reich, welches er in wenigen Jahren errungen hatte, an seine Feldherren kam, gerieth Jerusalem mit seinem Territorium in ein unglückliches Gedränge zwischen den herrschsüchtigen Plänen der neuen Herren von Egypten und Syrien.

§. 4.

Palästina nahm zwischen den Seleuciden und Ptolemäern bald wieder die nämliche betrübte Stellung ein, welche ihm früher zwischen den Pharaonen einerseits und den Herren von Babylon und Nineveh andererseits zu Theil geworden war, nur mit dem Unterschiede, daß die früheren Anfeindungen vorherrschend äußerlich waren, während die neuern öfters sich gegen das Innere richteten. Die Fehden der Syrier gegen das Judenvolk, namentlich unter Antiochus Epiphanes, galten der Religion der

7) Arrian, Expeditio Alexandri, gedenkt weder bei dem Zuge Alexanders nach Egypten, auf welchem er Gaza belagerte, und sich lange im Westen des Stammes Juda aufhielt, l. II. c. 26., noch bei der Rückkehr aus Egypten, l. III. c. 6., einer Anwesenheit des Eroberers in Jerusalem. Dagegen weiß die jüdische Tradition von einem drohenden Herankommen Alexanders gegen Jerusalem, und erzählt, wie durch die Majestät des Hohenpriesters Jaddua, der früher dem Helden im Traume erschienen sey, Alexanders Anwesenheit aus einer drohenden in eine friedliche sich verwandelt habe. Vgl. Attila und Papst Leo.

Juden; sie sollte der Verehrung des Zeus weichen, die Beschneidung sollte unterbleiben und das ganze mosaische Gesetz abrogirt seyn. Da war es an der Zeit, daß der Stamm der Leviten sich an die alte Pflicht erinnerte, für das Heiligthum selbst mit dem Schwerte zu eifern. Die hasmonäische Priesterfamilie erfüllte diesen Beruf des Stammes Levi, und sah ihren Kriegseifer mit glänzenden Erfolgen belohnt. Das Land wurde, freilich nach sehr blutigen Kämpfen, vom Joche der Fremden frei, und stand bald unabhängig da. Allein es mußte noch eine andere, als bloß äußere Unabhängigkeit erstritten werden. Die griechische Bildung war seit Alexander dem Großen eine Weltmacht geworden, der nichts zu widerstehen wagte. Auch in Palästina machte sie Eroberungen. Viele Israeliten markteten und deuteten an dem mosaischen Gesetz, bis sie dasselbe in Einklang mit den zeitgemäßen Satzungen der angesehensten griechischen Lehren gesetzt zu haben glaubten. Willkührliche geistige Auffassung ließ sie Juden und Hellenen zugleich seyn. Gegen ein solches Beginnen protestirte das traditionelle Bewußtseyn vieler Gesetzeskundigen, sie hielten sich an das mosaische Gesetz, wie es nach der Überlieferung der Synagoge von Alters her verstanden wurde, und kamen zu dem Resultate, daß zwischen Griechenthum und Judenthum eine unübersteigliche Scheidewand stehe. Aus dem Streben, diesen Unterschied auf jenen Grund hin festzuhalten, bildete sich der Orden der Pharisäer.[8] Es ist begreiflich, daß der bessere Theil der Nation vor einem solchen Beginnen ebensoviel Ehrfurcht hatte, wie vor dem Heldeneifer der Hasmonäer. Die Pharisäer machten Israel geistig souverän, die Makkabäer politisch. Was aber beiderseits gut und groß gewesen war im Anfange, das wurde im Laufe der Zeit kleinlich und schlecht, weil der Stolz und die Selbstsucht die edle Begeisterung für eine göttliche Sache zu einer selbst-

---

8) Der Name Pharisäer bezieht sich entweder auf die Commentare (peruschim) der Alten, welche die Grundlage des Ordens waren, oder auf die Scheidung (perischa) zwischen Judenthum und Griechenthum, worauf derselbe ausgieng.

süchtigen Betriebsamkeit für persönliche Interessen verwandelte. Die Hasmonäer gefielen sich als Fürsten, und schloßen, um in dieser Würde sich zu behaupten, mit den nämlichen Heiden auf Kosten der Gesetzestreue Bündnisse, gegen welche ihre Ahnen zur Vertheidigung des Landes der Offenbarung ihr Blut vergossen hatten. Sie schonten kein Bürgerblut, ja kein Blut ihrer Brüder und Mütter, und keine Entehrung des Priesterthums, um ihre egoistischen Zwecke zu erreichen. Die Pharisäer aber, welche sich vorgenommen hatten, einen Zaun um die wahre Offenbarung zu bilden, daß derselben keine Verletzung zustoßen möchte, wurden allmählig ein solcher Zaun um das Wort Gottes, welcher auch den rechten Gebrauch desselben erschwerte, wo nicht ganz unmöglich machte.

Nachdem denn nun alle Möglichkeiten innerhalb des mosaischen Gesetzes in der Verfassung unter Moses, unter den Richtern, während des vereinten Reiches unter David und Salomo, während des getrennten unter den folgenden Königen, während des Exiles, während der Zeit der großen Synagoge und des Synedriums bis auf das hasmonäische Priesterkönigthum, welches die Darstellung der idealsten Form der mosaischen Verfassung zu seyn schien, erschöpft und insgesammt als unzulänglich befunden worden waren, wurde es Zeit, daß eine neue Ordnung begann.

Chronologische Übersicht der Geschichte Israels nach dem Exile mit den Hauptmomenten der auswärtigen Geschichte, insofern die Juden davon berührt wurden. [9])

J. v. Chr.	
530.	Cyrus stirbt. Cambyses (Ahasverus? Esra 4, 6.) folgt; regiert 7½ Jahr.
522.	Pseudo-Smerdes (Artachschasta? Esra 4, 7. 8. 23.) nur 7 Monate.
521.	Darius Hystaspis 36 Jahre bis 486. Anfang der

9) Vgl. Prideaux, Connexion. Berl. 1725. Chronologische Tabelle S. 11 u. ff. Aug. Calmets bibl. Wörterbuch. Übers. v. Glöckner I. Thl. Liegnitz 1751. Allgem. chronol. Verzeichniß S. 47 ff. u. A.

J. v. Chr.

griechisch-persischen Kriege. (Haggäus, Zacharias. Der Tempelbau.)

485. Xerxes 20 Jahre bis 465. Geschichte der Esther.

464. Artaxerxes Longimanus 40 J. bis 424.

(458. Esra nach Palästina gesendet. Eifer gegen gemischte Ehen. 445. Nehemias nach Jerusalem geschickt. 433. Nehemias kehrt nach Babel zurück. Malachias. 428. Nehemias' zweite Anwesenheit in Jerusalem.)

423. Darius Nothus 19 J. bis 404.

404. Artaxerxes Mnemon 40 J. bis 364. [10])

364. (Artaxerxes) Ochus 26 J. bis 338. Simon der Gerechte.

338. Arses 3 J. Die Synagoga magna geht zu Ende.

335. Darius Codomannus 6 J. bis 330.

330. Alexander d. Gr. Der Hohepriester Jaddua.

323. Alexander stirbt. Seine Generale theilen sich in das große Reich. Seleukus behauptet sich in Asien, Ptolemäus Lagi in Egypten.

293. Seleucia als Rivalin Babylons am Tigris erbaut.

285. Ptolemäus Philadelphus folgt in Egypten seinem Vater.

279. Antiochus Soter folgt in Asien dem Seleukus. 277. Gründung der Colonie der Galater in Kleinasien.

264. Krieg zwischen Ptolemäus und Antiochus.

261. Antiochus Theos folgt seinem Vater Ant. Soter in Antiochia.

255. Neuer Krieg Egyptens mit Syrien.

249. Friede, mit der Bedingung, daß Antiochus Berenice, die Tochter des Ptolemäus, heirathen, hingegen Laodice entlassen soll.

247. Ptolemäus Euergetes folgt seinem Vater Philadelphus, und rächt die Verstoßung seiner Schwester Berenice an Syrien. Seleukus Callinikus, Sohn der Laodice, mit seinem Bruder Antiochus Hierax gegen Egypten vereint; bald entzweien sie sich, und Seleukus Callinikus bleibt auf dem Throne bis 222, in welchem Jahre er vergiftet wird. Sein Bruder Antiochus folgt ihm.

221. Ptolemäus Philopator folgt seinem Vater Euergetes.

---

10) Die Königsreihe: (Achamenius, Arsames, Hystaspis) Darius, Xerxes, Artaxerxes, Darius, Artaxerxes ist durch eine von Lassen (Zeitschr. für Kunde des Morgenl. 1840. S. 452.) erklärte Keilinschrift verbürgt.

J. v. Chr.

219. Antiochus nimmt Damaskus, Tyrus und Ptolemais ein, und verdrängt die Egyptier aus Galiläa und Samarien.

217. Ptolemäus erobert Cölesyrien und Phönicien wieder.

216. Antiochus wüthet nach seiner siegreichen Rückkehr gegen die Juden in Alexandria. (3. B. der Makkabäer.)

215. Antiochus nimmt Cölesyrien neuerdings ein, und rückt siegreich bis Indien vor. Er läßt sich „der Große" nennen.

204. Ptolemäus Epiphanes, ein fünfjähriges Kind, folgt auf Philopator. Antiochus, durch Philipp von Macedonien verstärkt, hält Cölesyrien mit neuem Nachdruck fest, und nimmt auch Palästina ein.

197. Antiochus, allvermögend im Oriente, kömmt mit den Römern in Conflikt; 195. kömmt Hannibal zu ihm; 193. giebt er seine Tochter Cleopatra dem Ptolemäus Epiphanes zur Ehe. Trotz dieser Verstärkung wird er 191. von Acilius zur See und 190. von L. Scipio zu Land geschlagen.

187. Antiochus wird getödtet, da er eben den Tempel von Elymais plündert. Seleukus Philopator folgt ihm.

180. Ptolemäus Epiphanes stirbt nach einem ausschweifenden Leben und nach vielen innern Unruhen. Ptolemäus Philometor folgt unter Vormundschaft seiner Mutter Cleopatra. —

176. Heliodorus geht auf Befehl des Seleukus nach Judäa, um sich des Schatzes zu Jerusalem zu bemächtigen. Er wird wunderbar verhindert. Onias III., damaliger Hohepriester, erscheint am Hofe zu Antiochia, um sich über Anschuldigungen zu rechtfertigen. Antiochus Epiphanes, Bruder des Seleukus Philopator, wird von Rom zurückgerufen, wo er 14 Jahre Geißel gewesen war. Statt seiner geht Demetrius, der Sohn des regierenden Königs Seleukus hin. Während der Rückreise des Antiochus Epiphanes räumt Heliodor den Seleukus aus dem Wege.

176. Antiochus erscheint den Syriern wie ein Helfer in der Noth. Er wird als König anerkannt.

175. Jason, Sohn des Hohenpriesters Simon II., Bruder von Onias III., erkauft die hohenpriesterliche Würde. Viele Juden gräcisiren sich.

173. Die Vormünder des egyptischen Königs begehren nach Cleopatras Tode von Antiochus Cölesyrien und Palästina heraus, was einen langwierigen Krieg zwischen Egypten und Syrien veranlaßt. Antiochus kömmt nach Jerusalem, und wird auf's ehrenvollste empfangen.

J. v. Chr.

170. Menelaus wird Hoherpriester, weil er 300 Silbertalente mehr bietet, als Jason. Er kann aber das Versprochene nicht zahlen, und muß die Würde an seinen Bruder Lysimachus hinübergeben. Menelaus besticht den Andronikus, Commandanten von Antiochia, Onias III. ermorden zu lassen. Lysimachus wird im Tempel ermordet, da er eben den Schatz plündern will. Während der Kriegsrüstungen gegen Egypten verbreitet sich das Gerücht, Antiochus sey gestorben. Jason will sich in Jerusalem geltend machen, es mißlingt aber. Antiochus kömmt nach Jerusalem, und richtet ein großes Blutbad an, weil sich die Juden über seinen vermeintlichen Tod gefreut hätten.

168. Apollonius, von Antiochus nach Palästina geschickt, demolirt die Mauern Jerusalems, wüthet daselbst, und legt eine Citadelle für die syrische Besatzung an.

167. Antiochus will in seinem ganzen Reiche den Einen griechischen Götzencult geltend machen. Die mosaischen Opfer hören auf. Statue des Jupiter Olympius auf dem Brandopferaltar. Der greise Eleazar und sieben heldenmüthige Brüder, sammt ihrer Mutter, sterben zu Antiochia den Martyrtod. Der Priester Mattathias zieht sich mit sieben Söhnen auf das Gebirge zurück. Die Chasidim schlagen sich zu ihnen.

166. Mattathias stirbt. Sein Sohn Judas stellt sich an die Spitze der Religions- und Vaterlandsvertheidiger, und schlägt den Apollonius, später den Seron.

165. Nikanor und Gorgias, später Ptolemäus, kommen mit verstärkter Macht nach Judäa, während sich Antiochus, unfähig, die Römer zu bezahlen, nach Persien zurückzieht. Judas Makkabäus schlägt den Nikanor in die Flucht, Gorgias hat keinen Muth zu einer Schlacht.

164. Auch Lysias, der nach Palästina gekommen ist, wird zum Rückzuge genöthigt. Der polluirte Tempel wird gereinigt, der Opfercult belebt sich wieder. Auch Timotheus und Bakchides, Feldherren des Antiochus, werden von Judas Makkabäus geschlagen. Antiochus stirbt in Persien. Lysias wird Vormund des neunjährigen Thronfolgers Antiochus Eupator. — Judas Makkabäus greift die Idumäer an, und schlägt den Timotheus neuerdings.

163. Die Bewohner des Ostjordangebietes müssen sich trotz ihrer feindseligen Gesinnung den Makkabäern fügen, wie Lysias, der nach Palästina gekommen ist, genöthigt ist, mit Judas Frieden zu schließen. Friedliches Schreiben des Antiochus Eupator an die Juden. Rö-

v. Chr.

mische Gesandten schreiben ebenfalls an die Juden mit guten Versicherungen. Dieser Friedenszeichen ungeachtet brach der Krieg bald wieder aus. Judas hatte zuerst in Joppe und Samaria Treulosigkeiten zu bestrafen, dann jenseits des Jordans feindlichen Bewegungen zu begegnen. Timotheus (ein anderer, als der im Jahr 164 besiegte) wird besiegt; ebenso Gorgias, der in Idumäa stand. Antiochus Eupator erscheint persönlich in Palästina; sein Heer rückt vor Jerusalem. Verwicklungen in Antiochia nöthigen ihn zu einem Friedensschluß und zum Rückzug, vor welchem er aber die Mauer niederreißt, die Judas Makkabäus zum Schutze des Tempels aufgeführt hatte.

162. Der Hohepriester Menelaus stirbt. Alcimus drängt sich ein. Onias IV., Sohn des Onias III., flieht nach Egypten. — Demetrius, Sohn des Seleukus, kömmt von Rom, wo er als Geißel gewesen, und nimmt den syrischen Thron ein, nachdem er den Eupator sammt seinem Vormund Lysias getödtet hat. Alcimus läßt sich von Demetrius bestätigen.

161. Er kömmt mit Bakchides nach Jerusalem, wird verjagt, und flieht zu Demetrius. Nikanor soll ihn mit Gewalt einsetzen. Judas verständigt sich mit Nikanor; Alcimus denuncirt den Nikanor als nachläßig im Gehorsam gegen den König; worauf Nikanor den Befehl erhält, den Judas zu liefern. Judas entweicht, und schlägt den Nikanor zweimal. Bakchides und Alcimus wieder nach Judäa geschickt. Judas fällt, von den Meisten verlassen, als ein Held in der Schlacht. Sein Bruder Jonathan zum Feldherrn und Hohenpriester erwählt. Die Gesandten, welche Judas nach Rom geschickt hatte, kommen zurück. Bakchides treibt den Jonathan in die Enge.

159. Alcimus, der verächtliche Eindringling und Verräther, stirbt.

158. Jonathan und Simon werden in Bethagla belagert. Sie schlagen durch Überfälle dem syrischen Heere empfindliche Wunden. Friedensschluß. Jonathan residirt als שופט in Michmas.

153. Alexander Bala, natürlicher Sohn des Antiochus Epiphanes, tritt als Thronprätendent auf. Sowohl Alexander als Demetrius, der regierende König, ruft die Juden um Hülfe. Jonathan schlägt sich zu Alexander, der ihm die Hohenpriesterwürde zugeeignet hat. Jonathan tritt in's hohenpriesterliche Amt ein, und wohnt zu Jerusalem.

J. v Chr.

150. Demetrius Soter stirbt, Alexander Bala regiert in Syrien. Das Onion in Leontopolis von Onias IV. erbaut. Apollonius, die Rechte des Demetrius Nikanor, des ältesten Sohnes von Demetrius Soter, verfechtend, greift den Makkabäus Jonathas an, wird aber geschlagen.

146. Ptolemäus Philometor kömmt nach Syrien, unter dem Vorwand, die Regierung des Alexander zu befestigen, in der That aber, um ihn zu stürzen.

145. Alexander wird von Philometor überwunden, und flieht zum arabischen Fürsten Zabdiel, der ihn enthaupten läßt. Ptolemäus stirbt in Syrien. Seine Wittwe Cleopatra macht einen Juden Onias, priesterlicher Abkunft, zum Feldherrn. Jonathan belagert die Syrier in ihrer Citadelle zu Jerusalem. Demetrius Nikanor, der nunmehrige König von Syrien, sucht die Juden zu beschwichtigen.

144. Jonathan steht ihm in Antiochien gegen seine Feinde bei. Ein Sohn von Alexander Bala, Antiochus genannt, tritt aus Arabien als Prätendent auf. Jonathan hält sich zu ihm gegen Demetrius Nikanor. Jonathan erneuert die Verbindung mit Rom und Sparta. Er wird aber von Tryphon, dem bisherigen Rathgeber des jungen Königs Antiochus, treulos gefangen und getödtet. Simon, sein Bruder, tritt an seine Stelle.

143. Simon erkennt den Demetrius Nikanor als rechtmäßigen Regenten von Syrien, und wird dafür von diesem als souveräner Fürst von Judäa angesehen.

142. Die syrische Besatzung zieht sich aus Jerusalem zurück. Simon vom Volke als Hoherpriester und Fürst anerkannt.

140. Antiochus Sidetes, Nachfolger seines Bruders Demetrius Nikanor, bestätigt den Simon in seiner Souverainetät, und überläßt ihm auch das Recht, Münzen zu schlagen. Jahr der Freiheit (חרות) Israels. (גאולת ציון.)

139. Die Gesandten, welche Simon nach Rom geschickt hat, kehren zurück.

138. Antiochus Sidetes nimmt eine feindliche Stellung gegen Simon an. Cendebäus, der im Namen des Antiochus Sidetes Judäa verwüsten soll, wird von Johannes und Judas, Simons Söhnen, zurückgetrieben.

135. Simon sammt zwei Söhnen von seinem Schwiegersohn Ptolemäus getödtet. **Johannes Hyrkan** folgt auf ihn.

J. v. Chr.

134. Antiochus Sidetes belagert Jerusalem. Waffenstillstand am Laubhüttenfest. Friedensschluß.

131. Johannes Hyrkan als Alliirter des Antiochus gegen Persien.

130. Weitere Schritte zur gänzlichen Unabhängigkeit Judäa's von Syrien.

129. Die Idumäer zur Beschneidung gezwungen.

127. Jüdische Gesandte in Rom zur Erneuerung des Freundschaftsbündnisses.

110. Samaria nach einer Belagerung von einem Jahre erobert.

109. Johannes Hyrkanus stirbt.

106. **Judas Aristobulus** folgt ihm, nimmt seinen Bruder Antigonus zum Mitregenten an, läßt seine Mutter Hungers sterben und seine Brüder einkerkern. — Antigonus zwingt die Ituräer zur Beschneidung, Aristobul läßt ihn ermorden.

105. Aristobul stirbt. **Alexander Jannäus** (ינאי) folgt ihm; giebt die Belagerung von Ptolemais auf, um dem Ptolemäus Lathurus entgegenzuziehen.

104. Ptolemäus siegt. Die Königin Cleopatra ist gegen ihn, und läßt ein Heer unter der Anführung von zwei Juden gegen ihn rücken.

102. Jannäus verbindet sich mit der Partei der Cleopatra.

98. Jannäus zerstört Gaza.

97. Bändigung eines Aufruhres der Juden. Die Empörer rufen den syrischen König Demetrius Eucerus zu Hülfe, versöhnen sich aber bald wieder mit Jannäus.

85. Aretas, von Demetrius gereizt, besiegt den König Jannäus, schließt aber bald auch Frieden.

84. Jannäus erobert Gaulon, Gerasa u. s. w.

78. Jannäus stirbt. Alexandra, seine Wittwe, regiert für ihn mit Hülfe der Pharisäer.

71. **Aristobul II.,** Sohn des Jannäus, erhebt sich gegen die Pharisäer mit Hülfe der Soldaten seines Vaters. Die Hauptplätze Judäa's sind bald sein.

69. Alexandra stirbt. Ihr ältester Sohn **Hyrkanus** als König anerkannt, sein Bruder Aristobul bekriegt und besiegt ihn.

66. Friede. Hyrkan soll sich mit seinen Gütern begnügen.

65. Antipater veranlaßt den Hyrkan, zum arabischen Könige Aretas zu fliehen. Aretas besiegt den Aristobul, und belagert ihn im Tempel. Aristobul knüpft mit Gabinius, dann mit Skaurus an; auf des letztern Aufforderung zieht sich Aretas zurück, Aristobul verfolgt ihn.

J. v. Chr.

64. Hyrkan und Aristobul vor Pompejus in Damaskus.

63. Aristobul setzt sich in Jerusalem gegen Pompejus, wird aber geschlagen. **Hyrkan** Hoherpriester und König ohne Krone. Römischer Tribut. — Gabinius, habsüchtiger Prokonsul von Syrien. Vergebliche Versuche Aristobuls und seines Sohnes Alexander, sich in Judäa zu behaupten.

54. Crassus (Dives) erhält die Statthalterschaft von Syrien, Egypten und Macedonien auf fünf Jahre.

53. Er plündert den Tempel zu Jerusalem, und zieht gegen die Parther, die ihn tödten.

49. Julius Cäsar giebt dem Aristobul zwei Legionen für Syrien; aber die Pompejaner tödten ihn, sammt seinem Sohne.

47. Antipater schließt sich an Mithridates an, welcher für Cäsar Volk nach Egypten führt. Hyrkan von Cäsar bestätigt. Antipater macht seinen ältesten Sohn Phasael zum Befehlshaber von Jerusalem, und Herodes, seinen zweiten Sohn, zum Statthalter von Galiläa.

46. Herodes zur Verantwortung nach Rom citirt, kömmt glücklich durch.

45. Hyrkans Gesandte an Cäsar, nach dessen Ermordung im Senate gut aufgenommen.

43. Cassius fordert schweren Tribut von Judäa.

41. Vergebliche Versuche eines zweiten Sohnes von Aristobul, sich geltend zu machen. Herodes gewinnt die Gunst des M. Antonius, bei welchem er, sammt seinem Bruder Phasael, verklagt worden war. Auch eine zweite und dritte Klage in Antiochia und Tyrus vergeblich. Phasael und Herodes zu Fürsten der Juden ernannt.

40. Antigonus, der Sohn Aristobuls, will mit Hülfe der Parther sich auf den jüdischen Thron schwingen. Hyrkanus und Phasael fallen mit Hülfe der Parther in die Hände des Antigonus. Phasael ermordet sich selbst. Hyrkanus wird verstümmelt und nach Mesopotamien geführt, wo er bis 36 bleibt. Herodes flieht nach Rom, wo ihn der Senat zum König von Judäa ernennt; worauf er sich, nicht ohne Widerstand, in den Besitz des Landes setzt.

31. Schlacht bei Aktium — großes Erdbeben in Palästina. Hyrkanus, der verstümmelte Hoheprieſter, von Herodes getödtet.

30. **Herodes** von **Augustus** bestätigt. Das erstemal ein Nichtjude König in Juda.

K. III. Geschichtschreibung nach dem Exile.

A) Esra und Nehemia.

§. 1.

Die Wiederherstellung des israelitischen Staates nach dem Exile sollte eine Fortbildung der bessern Richtungen früherer Zeit seyn; das jüdische Volk sollte im treuern Zusammenhalten das Geschlecht der Patriarchen nach dem Sinne der Propheten fortführen. Es sollte sich daher seiner Abstammung bewußt werden, und sollte an den glänzenden Beispielen der Vergangenheit lernen, was es in reiner Gesetzestreue vermöge. Das schon oben betrachtete Werk der Chronik diente diesem Streben auf's vollkommenste, und ging aus ihm hervor.

Zu diesem Geschichtsbuche bilden die beiden Bücher **Esra und Nehemia** die Fortsetzung, alle drei Werke sind ein Ganzes dem äußern Zusammenhang, wie der Tendenz, Anlage und Sprache nach.[1])

§. 2.

Das Buch Esra zerfällt in zwei Theile. Der erste Theil (K. 1 — 6.) fährt da fort, wo die Chronik stehen geblieben ist, und erzählt die Geschichte der Rückkehr aus dem Exile und des Tempelbaues unter Cyrus bis zum sechsten Jahre des Darius Hystaspis.

Der zweite Theil (K. 7 — 10.) berichtet die Zurückkehr einer zweiten Emigrantencolonie unter Esra, und schildert Esra's Bemühungen um Reinerhaltung der israelitischen Abstammung durch Verpönung der gemischten Ehen.

Das Buch Nehemia erzählt, wie Nehemias, Mundschenk des Königs Artaxerxes, nach Jerusalem gekommen sey und dort an der Vollendung der Stadt, namentlich durch Herstellung von Mauern, gearbeitet habe, wie die von Feinden Israels her-

---

1) S. Movers, Unters. über die Chronik. S. 14. u. s. w.

rührenden Hemmungen sammt den innern Störungen unschädlich gemacht worden seyen. (K. 1—6.) Alsdann wird ein Verzeichniß von Heimgekehrten (K. 7. V. 6—33.) mitgetheilt, und die von Esra und Nehemia geleitete Feier eines Laubhüttenfestes geschildert. Nach dem Bußtage folgt dann eine feierliche Neubeschwörung des mosaischen Gesetzes. (Bis 10, 40.) K. 11 und 12. bilden eine Art von Buch Josue nach dem Exile, indem sie von der Austheilung und Besitznahme des Landes urkundlichen Bericht erstatten. K. 13. berichtet, wie Nehemias bei seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem Mißbräuche, hinsichtlich des Cultus und der Ehe auszurotten gesucht habe.

§. 3.

Die Juden schreiben das Buch Esra eben dem Esra zu, von welchem es den Namen hat (Baba bathra f. 15. c. 2.), und nichts widerspricht dieser Angabe. Daß im ersten Theile sich deutlich zwei Urkunden (K. 2. vgl. Nehem. 7, 5 ff. und 4, 8 — 6, 18.) unterscheiden lassen, von welchen die letztere chaldäisch ist, zeugt nicht gegen jene Annahme, indem dieser Theil die Zeit vor Esra behandelt, für welche Esra Urkunden benützt haben muß. Dieser erste Theil hängt mit dem zweiten durch die Einleitungsformel (K. 7, 1.) zusammen, und hier spricht Esra zum Theil in der ersten Person (7, 27. — 9, 15.) Daß auch in diesem Theile, der die dem Esra gleichzeitige Geschichte behandelt, sich ein chaldäisches Dokument eingeschaltet findet (7, 12—26.), stört die Autorschaft des Esra nicht.

§. 4.

Das Buch Nehemias wird von der Synagoge ebenfalls demjenigen zugeschrieben, dessen Namen es führt; und wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln, daß dieses Buch, wenigstens der Hauptsache nach, wirklich von diesem Wiederhersteller Jerusalems stamme. [2]) Der Verfasser redet an mehrern Stellen in der ersten Person unter solchen Umständen, daß

---

2) Vgl. Ewald, Gesch. I. S. 249.

man sieht, derselbe will für Nehemias angesehen seyn, und diese Stellen hängen mit den andern Theilen eng zusammen. Allerdings ist nicht zu läugnen, daß auch Stellen vorkommen, welche einen spätern Author als Nehemias zu verlangen scheinen. [1]) Das Buch führt Priestergenealogieen bis auf die Zeit Alexanders des Großen herab (Neh. 12, 27.), und spricht irgendwo (K. 12. V. 26.) von der Zeit des Nehemias, als von einer vergangenen. Es ist also nichts wahrscheinlicher, als daß aus den Memoiren des Nehemias, vielleicht aus den 2. Makkab. 2, 13. erwähnten, um 330 v. Chr. ein Auszug gemacht, und mit einzelnen Bemerkungen versehen worden sey, und daß uns dieser Auszug im Buche Nehemias vorliege. Da ferner Chronik, Esra und Nehemia Ein Werk bilden, so ist dem Epitomator des Nehemias wohl auch die Redaktion dieser Werke des Esra zuzuschreiben. [4])

B) Die Bücher der Makkabäer.

§. 5.

Nach der Vollendung des Tempels und der Mauern Jerusalems fiel, wie es scheint, in Israel nichts Außerordentliches vor. Die Geschichtschreibung hatte in dieser Zeit einen Sabbath. Desto mehr fand sie zu thun, als nach Alexander dem Großen die oben erwähnten Stürme über das Volk der Juden hereinbrachen.

Ein gewisser Jason [5]) von Cyrene schrieb die Geschichte

---

3) Calmet prolegomenon in II. libr. Esdrae, ed. Wirceburg. 1791. S. 900.

4) Das nach Titeln oder Grüßen beigefügte et caetera deutet auf abkürzende Einverleibung von Urkunden hin. Esra 4, 10. 11. nach dem Namen der Provinz עבר נהר; Esra 7, 12. im Titel des Esra, so wie K. 4. V. 17. nach dem Gruße שְׁלָם. Der Ausdruck כְּעֵת an letzterer Stelle ist offenbar Contraktion aus כְּעֶנֶת. K. 5. V. 7. steht nach שלמא der Ausdruck כלא als etc.

5) Schwerlich derselbe, den Judas Makkabäus im Jahre 162 v. Chr.

der Verfolgungen des Antiochus Epiphanes und des Eupator gegen die Juden in fünf Büchern in griechischer Sprache. Von diesem Werke besitzen wir nur einen Auszug, ebenfalls in griechischer Sprache. Er führt den Namen: Zweites Buch der Makkabäer. [6]) Es umfaßt einen Zeitraum von 14 Jahren, indem es mit dem unter Seleukus Nikator im Jahre 176 von Heliodorus intendirten Tempelraube beginnt, und mit der Besiegung und dem Tode des Feldherrn Nikanor (161) schließt.

§. 6.

Dieser überarbeitete Auszug, sammt der voranstehenden Einleitung, wurde, so bescheiden der Verfasser ihn auch darbietet (15, 39. 2, 26.), vielfältig angegriffen. Ganz besonders hart wurden die beiden dem Geschichtswerke in den ersten beiden Kapiteln vorangestellten Briefe beurtheilt, namentlich der zweite. Der erste dieser Briefe (K. 1. V. 1 — 10.) ist von den palästinensischen Juden an die egyptischen gerichtet, welche aufgefordert werden, an dem von Judas Makkabäus gestifteten (1. Makkab. 4, 36 ff. 2. Makkab. 10, 6 ff.) Tempelweihfeste (חנוכה) Theil zu nehmen. Die Schreiber des Briefes erinnern zugleich, sie hätten bereits im Jahre 169 aer. Sel. (d. i. 142 v. Chr.) an die Brüder in Egypten geschrieben. Obwohl Bertheau, der neueste Bestreiter des 2. Buches der Makkabäer, diesen Brief für unächt zu halten für gut findet, mit bloßer Wiederholung der von Eichhorn (Einleitung in die apokr. Schriften 1795. S. 258.) vorgebrachten Gründe, erklärt er doch: Prior epistola brevior est, quam quae suppositia certis indiciis teneatur. (S. 15. der oben angeführten Dissertation.)

---

nach Rom schickte, um das Freundschaftsbündniß mit dem Senate zu erneuern. (1. Makkab. 8, 17.)

6) Die zwei Schreiben der palästinensischen Juden an die egyptischen (K. 1. V. 1—9. und 1, 10. — 2, 18.); ferner die Vorrede (2, 19—32.) und die Schlußbemerkung (15, 37—39.) gehören natürlich nicht dem Jason an.

Ernstlicher sind die Vorwürfe gegen den zweiten Brief. (1, 10. — 2, 18.) Er ist im Jahre 188 aer. Sel. (d. i. 123 v. Chr.) geschrieben, und soll von dem hohen Rathe und von Judas an Aristobul addressirt seyn.

Eichhorn macht nach dem Vorgange Anderer die Einwendung, Judas Makkabäus sey 36 Jahre vor dem genannten Datum gestorben, es finde sich also ein grober Anachronismus in jenem Datum. Diese Einwendung ist unbegreiflich, da im Texte einfach der Name Judas ohne Beisatz steht, ein Name, der häufig genug war, um auch nach dem Tode des Judas Makkabäus Männer voraussetzen zu können, welche ihn geführt, und in diesem Namen nach Egypten geschrieben haben mögen. Überdieß finden wir in der nämlichen Zeit, in welche nach Obigem die Abfassung des Buches zu setzen ist, nämlich am Ende der Regierung des Johannes Hyrkanus, einen Judas in Palästina, welcher angesehen genug war, um, mit dem hohen Rathe vereinigt, einen Brief von solcher Authorität nach Egypten zu schreiben, wie der gegenwärtige ist: nämlich Judas (Aristobulus), welcher nach Johannes Hyrkanus Hoherpriester wurde.

Bei den weitern Einwendungen ist vor Allem gegen einen falschen Schluß zu protestiren; die Gegner des zweiten Buches der Makkabäer scheinen so zu schließen: Es finden sich in diesem Briefe fabelhafte Sagen, also ist er erdichtet. Wer sagt aber, daß der verbrecherische Hohepriester Judas Aristobulus nicht zu unbegründeten Sagen seine Zuflucht genommen habe, um mit dem Schein einer ganz besondern Frömmigkeit seine Ansprüche auf den Priester- und Fürstensitz zu sichern? Gesetzt, es kämen unhaltbare Sagen in dem Briefe vor, so würde keineswegs folgen, daß derselbe erdichtet, sondern nur, daß Judas Aristobulus sich auf Mittheilung von Mährchen eingelassen habe. Aber wo ist das absolut Unhaltbare? Bertheau weist auf die Erzählung von der wunderbaren Herstellung des durch Jeremias verborgenen heiligen Feuers hin, und sagt, es widerspreche

der einstimmigen Tradition der Rabbinen, daß heiliges Feuer im zweiten Tempel gewesen sey. 7)

Dieser Einwurf ist um so bedeutender, da es gerade die rabbinische Tradition ist, aus welcher der Brief schöpft. Glücklicher Weise kann eine für die gegenwärtige Frage unbeachtet gebliebene Stelle des Targum schir denselben entkräften; diese sagt nämlich (Cant. 4, 1.): אסקנון מגלותהון על יד כורש ועזרא ונחמיה וזרובבל ..... ובנו ית בית מוקדשא ..... ושלח אשתא מן שמיא וקבל ברעוא ית קרבנא, d. i.: „Er (Gott) führte sie aus dem Exile herauf durch Cyrus, Esra, Nehemia und Zerubabel .... und sie erbauten das Heiligthum ... und Er sendete Feuer vom Himmel, und nahm das Opfer mit Wohlgefallen an." Wenn nun die Frage entsteht, wie diese Tradition der Juden vom Vorhandenseyn eines heiligen Feuers im zweiten Tempel mit der häufiger vorkommenden von dem Fehlen dieses Feuers vereinigt werden könne, so tritt gerade die Erzählung im zweiten Buche der Makkabäer erklärend in die Mitte, und sagt uns, daß auf das Einweihungsopfer des zweiten Tempels das Feuer nicht so unmittelbar aus der Wolkenregion, gleichsam vom Himmel, gekommen sey, wie es bei der Einweihung der mosaischen Stiftshütte (Levit. 9, 24. Vgl. die Vorschrift Levit. 6, 9. 12 f.) und des salomonischen Tempels der Fall war (2. Chron. 7, 1.), sondern daß dieses Feuer, obwohl wunderbar, doch auf eine andere Weise in den zweiten Tempel gekommen sey. (1. Reg. 18, 38. bildet nicht mehr eine Parallele, als Judic. 8, 21. 13, 19. 20. 1. Chron. 22, 26.) Die nämliche Stelle des genannten Targum zeigt uns auch, daß das 2. Buch der Makkabäer nicht allein stehe, wenn es dem Nehemias (im weitern Sinne) einen Antheil an der Erbauung des zweiten Tempels zuschreibt, eine Sache, die nach Bertheau anstößig geworden ist.

Die übrigen Schwierigkeiten, welche gegen die Authorität

---

7) Notandum est, Rabbinos hanc miraculosam ignis inventionem nescire, omnes inter se consentientes templum alterum igne sacro et arca quam dicunt foederis, caruisse.

des zweiten Buches der Makkabäer [8]) von Protestanten geltend gemacht zu werden pflegen, sind sehr gründlich in einem gelehrten Streite zweier Jesuiten mit den Brüdern Wernsdorff behandelt worden. —

§. 7.

Ganz zu trennen vom zweiten Buche der Makkabäer ist das erste. Es beginnt ungefähr mit derselben Zeit, wie das zweite, führt aber die Geschichte weiter fort; nämlich bis zum Tode des Fürsten Simon 135 v. Chr., umfaßt also einen Zeitraum von 40 Jahren. Der Verfasser benützte wahrscheinlich öffentliche Urkunden, vielleicht auch die Nachrichten, welche Judas Makkabäus über den Befreiungskrieg gesammelt hatte. (2. Makk. 2, 14.) Am Ende beruft er sich der Art auf eine Schrift, worin der Priesterfürst Johannes Hyrkanus in seiner Wirksamkeit geschildert sey (1. Makk. 16, 23. 24.), daß man für sehr wahrscheinlich halten muß, er habe nach der Re-

---

8) Die ziemlich unbedeutenden Einwürfe gegen das erste Buch sind zugleich darin besprochen. „Erasmus Fröhlich, Bibliothekar in der theresianischen Ritterakademie zu Wien, hat in seinem gelehrten Werke: Annales compendiarii regum et rerum Syriae nummis veterum illustrati, Vindobonae 1744, über die Geschichte der Makkabäer in unsern Büchern viel Licht verbreitet, und besonders die Richtigkeit ihrer Chronologie aus alten Münzen bewiesen, wodurch auch die Glaubwürdigkeit der Erzählung bestätigt worden ist. Dagegen hat Ernst Friedr. Wernsdorf eine heftige Prolusionem de fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum, Lipsiae 1746., herausgegeben. Fröhlich antwortete in dem Buche: De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio, in examen vocata, Vindobonae 1746. Dagegen hat Gottl. Wernsdorf, ein Bruder des Ernst Fr. Wernsdorf, in seiner Schrift: Commentatio historico-critica de fide historica Maccabaeorum 1747., geantwortet, welche ein ungenannter Jesuit in dem Buche erwiederte: Authoritas utriusque libri Maccabaeorum canonico-historica adserta. Viennae Austriae, 1749. J. D. Michaelis ist in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des ersten Buchs der Makkabäer 1778 fast immer dem P. Fröhlich beigetreten.“ Jahn, Einleit. II. Thl. IV. Absch. S. 964. (Ed. 1803.)

gierung dieses Priesterfürsten, also um 106 v. Chr., geschrieben.

§. 8.

Daß das Buch ursprünglich hebräisch oder chaldäisch geschrieben war, ergiebt sich daraus, daß es bei Origenes unter einem hebräischen oder chaldäischen Titel [9]) angeführt wird, und aus dem Zeugniß des heiligen Hieronymus. [10]) Auch die Diktion bestätigt es, daß wir eine Übersetzung aus dem Hebräischen oder Chaldäischen vor uns haben. [11]) Zu bemerken ist auch, daß das erste Buch der Makkabäer die seleucidische Ära (מנין שטרות) anders rechnet, als das zweite. Jenes beginnt diese Ära im Frühling 312, dieses im Herbst 311. (S. Ideler Handb. der Chronol. I. S. 533 ff. bei Winer, Reall. I. 628.) — Dem ersten Buche der Makkabäer ein critisches Verbrechen daraus machen, daß K. 12. V. 20. der lacedämonische König Areus eine Verwandtschaft der Juden und Spartaner heraus bringt, ist lächerlich. Wer will die Grenzen bestimmen, bis zu welchen Complimente gehen können? Und soll es der neuesten Zeit vorbehalten seyn, zwischen Deutschen und Indiern Verwandtschaft zu entdecken, während das Alterthum Spartaner und Israeliten nicht verbrüdern darf?

---

9) *Σαρβὴδ Σαρβανὲ ἔλ.* d. i. שרבת שר בני חיל Geschichte des Führers der Heroen; oder שרביט סרבני אל die Geißel der Empörer gegen Gott. Vgl. מגלת אנטיאוכום bei Bartolocci bibl. rabb. t. I. p. 383.

10) Prolog. gal. Maccabaeorum primum librum Hebraicum reperi: secundus graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest.

11) K. 6. V. 1. *Πόλις* für מדינה K. 8. V. 8. *Μηδεια* nach Jahn durch Verwechselung von מדי und מדי entstanden. S. Trendelenburg im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur. Thl. XV. S. 58 ff.

K. III. Die Propheten nach dem Exile.

§. 1.

Die frühern Propheten mußten häufig gegen den mosaischen Cultus auftreten, indem derselbe in bloß äußerlicher Auffassung eher ein Hinderniß, als ein Hülfsmittel geistiger Erhebung des Volkes zu Gott wurde (Isai. 66, 3. 1, 11 ff. Michäas 6, 6—8. Osee 6, 6. Amos 5, 21—24. Jerem. 7, 21. Psalm 50. 40, 7 ff. 1. Sam. 15, 22.); ja das Wort des Propheten Jeremias warf im Namen Gottes gleichsam den Tempel nieder. (7, 4. K. 26.) Nach dem Exile aber führten die Propheten, wenigstens anfangs, eine andere Sprache. Der Götzendienst hatte keine Reize mehr für Israel, und die Leiden der Verbannung hatten auch sonst manchen Flecken aus ihrer Gesinnung und ihrem Leben weggereinigt; es war eher zu besorgen, es möchte die religiöse Richtung des Volkes in naturloser Idealisirung sich in's Unbegrenzte verlieren, als in sinnlichem Materialismus versinken. Es war Zeit, dem Strome der religiösen Empfindungen in den Formen des mosaischen Cultus wieder ein festes Ufer zu geben. Die Propheten

Haggäus

§. 2.

und Zacharias erhielten daher in der Mitte des siebenten Jahrzehends seit der Zerstörung Jerusalems den Beruf, den Wiederaufbau des Tempels zu betreiben und zu sanktioniren. Wir haben von Ersterem noch vier Reden, die diesem Berufe dienen. Sie sind im zweiten Jahre des Darius gesprochen oder geschrieben und zwar die erste (K. 1.) am ersten Tage des sechsten Monats; die zweite (2, 1—9.) am 21. Nisan; die dritte (2, 10—19.) am 24. Sivan (neunter Monat); die vierte (2, 20—23.) am nämlichen Tage.

Von ganz besonderem Interesse ist die zweite, welche den

Zweck hat, jene Israeliten zu trösten, welche den neuen Bau im Vergleich mit dem salomon'schen Tempel armselig fanden, und deßhalb traurig waren. Haggäus spricht von einer Verherrlichung des zweiten Tempels bei Gelegenheit einer großen Bewegung unter den Völkern der Erde auf eine Weise, daß man darin eine Prophezeiung der Erscheinung Christi im Tempel erkennen muß.

Die dritte Rede (K. 2. V. 10—19.) tröstet die Israeliten über die bedrängten Zeiten, welche während des Tempelbaues eingetreten sind, und fordert sie auf, dieselben vor Allem im Geiste der Buße hinzunehmen.

Die kurze vierte Rede (2, 20—23.) ist speziell an den Statthalter Serubabel gerichtet, und mahnt ihn an die große welthistorische Bedeutung, welche er mitten unter den Ruinen der zusammenstürzenden Reiche — als Stammvater des Messias — habe.

Diese Tröstungen heben den Muth der jüdischen Colonie der Art, daß die Aufforderungen der ersten Rede (K. 1.) tiefen, bleibenden und erfolgreichen Eindruck machten. (S. Esra 4, 24. 5, 1. — 6, 15.

Noch nachdrücklicher wirkte für den Tempelbau

Zacharias,

§. 3.

der sich in Beziehung auf Methode innig an Ezechiel anschließt. Dieser hatte die Gedanken der Nation in eine neue Welt von prophetischen Bildern eingeführt, als die bedeutsamen Bilder des Cultus zusammenstürzten, und Zacharias giebt den Israeliten das Geleite bei der Rückkehr zu den Bildern des Cultus, indem ihn ein reicher Zug von prophetischen Bildern umgiebt.

Das Buch, welches seinen Namen trägt, zerfällt in zwei Theile: I. K. 1—8. und II. K. 9—14.

Der erste Theil besteht außer der Einleitung (1, 1—6.) aus zwei Reihen von Geschichten. (a. 1, 7 — 4 Ende und

b. K. 7 und 8.) Unter neun verschiedenen symbolischen Gesichten (a. K. 1. V. 7—17. Reiter unter Myrtenbäumen; b. 2, 1—4. vier Hörner; c. 2, 5—17. Engel mit der Meßschnur; d. der Hohepriester Josua vor Gott vom Satan verklagt K. 3.; e. Leuchter zwischen zwei Ölbäumen K. 4.; f. fliegende Buchrolle 5, 1—4.; g. Epha 5, 5 bis Ende; h. vier Wagen 6, 1—8; i. neun Kronen für Josua 6, 9. bis Ende) wird ausgesprochen, a) daß Israel mitten unter mächtigen Völkern von Gott beschützt werde, b) daß die großen, den Juden feindseligen Mächte fallen müssen; c) daß sogar Heiden sich dem Cultus auf Sion anschließen werden; d) weßhalb die Priesterschaft sich bemühen soll, an der Seele ebenso herrlich gekleidet zu seyn, wie sie es äußerlich ist; e) dann leuchte das Licht der Religion, dann fließen die Segnungen des Heiligthums; f) jedoch könne das Volk nur dann wahrhaft diese Gaben aufnehmen, wenn es alle groben Laster des Unrechtes aus seiner Mitte verbannt habe; g) es lebe ja noch dieselbe göttliche Gerechtigkeit, welche zur Zeit des salomonischen Tempels, als das Maaß der Schuld voll geworden, auch ein volles Maaß von Strafe über Jerusalem ausgeschüttet habe; h) wenn ähnliche Verschuldung ferne bleibe von Israel, so werde wohl der Lärm der persischen Kriege, keineswegs aber deren schädliche Einwirkung, nach Palästina dringen; denn i) Israel hat den großen Beruf, die alten Hoffnungen auf die Erscheinung des Welterlösers in sich zu hegen. Der Zusammenhang und die Ächtheit dieser Visionen steht unangetastet da.

Die beiden folgenden Kapitel (7 und 8.) bilden ein eigenes zusammenhängendes Stück. Sie sind hervorgerufen durch den Zweifel, ob die Fasttage, welche zum Andenken an den Beginn der Belagerung (10. Thebet), sowie an die Eroberung Jerusalems (17. Thammus); an die Verbrennung des Tempels (9. Ab) und an die Ermordung Gedalia's (3. Tischri) eingeführt worden waren, weiter beobachtet werden sollten. Zacharias antwortet verneinend, und verheißt glückliche Zeiten. (8, 9—12. Vgl. 2, 11.)

§. 4.

Dieser erste Theil (K. 1—8.), der sich mit der Gegenwart beschäftigt, ist in Beziehung auf seine Ächtheit von bedeutenden Einwürfen verschont geblieben; dagegen hat der zweite (K. 9—14.) die ernstlichsten Widersprüche erfahren. Man glaubte zahlreiche Spuren zu entdecken, welche einen vorexilischen Ursprung dieser Stücke beweisen sollten. Und wirklich bietet die Beziehung auf die israelitische Geschichte nach dem Exile manche Schwierigkeit dar. Man kann zwar sagen, das Verhältniß der Seleuciden zu den Ptolemäern reiche hin, um die Gegenüberstellung von Assyrien und Egypten (10, 10 f.) zu erklären, und kann, besonders wenn man sich an Hengstenbergs [1]) Exposition anschließt, die vorgeblichen bestimmten Beweise für die Entstehung dieser Visionen vor dem Exile hinlänglich widerlegen, namentlich durch Hinweisung auf K. 9. V. 12. 10, 6. 9 f. (vgl. die Erwähnung Griechenlands 9, 13.) — aber damit ist die Hauptschwierigkeit immer noch unerledigt, so lange man den Sinn dieser prophetischen Worte auf die Dauer des zweiten Tempels beschränkt; denn die Ereignisse dieser Zeit reichen nicht hin, die großartigen Ankündigungen des Propheten in diesem Theile zu rechtfertigen. Dagegen wird alles klar, wenn man sich an den ohnehin durch den Wortlaut uns aufgenöthigten Gedanken hält, daß der Prophet in diesem Theile zwar sich da und dort solcher Bilder bediene, welche aus der Geschichte der assyrischen Angriffe auf Jerusalem entnommen sind, und daß die syrisch-egyptischen Verfolgungen der spätern Zeit wie ein Vorbild der eigentlich gemeinten Ereignisse vorüberschweben, daß aber hauptsächlich von jenen Stürmen die Rede sey, welche das Reich Gottes am Ende der Tage zum scheinbaren Untergang und zum wirklichen Triumphe erfahren soll.

Zacharias sieht nämlich eine Zeit, in welcher die Offenbarung Gottes auf der ganzen Erde herrscht (9, 10.), was einzig in der Periode des Christenthums sich als Wirklichkeit

---

1) Beiträge zur Einl. in's A. T. I. Thl. 361 ff.

zeigt. Die Geschichte des Christenthums ist aber schon bis auf den letzten Akt aufgerollt; denn die Juden bekehren sich (K. 9. V. 10.) in einer Zeit, da das Reich Gottes grimmig verfolgt ist (K. 11.) und der Judasverrath als neue Erscheinung sich zeigt, indem die Anerkennung desselben jetzt erst in den Horizont Israels eintritt (11, 11.). Die Juden sind anfangs mit unter den letzten Verfolgern der Kirche (12, 2. 5. vgl. 14, 14.); aber die Kirche läßt sich am Ende in Israel nieder (Jerusalem bleibt in Jerusalem 12, 6.), und das Leiden Christi wird unter den Juden ein heiliger Gegenstand des Mitleidens. (12, 10.) Die Wunden Christi, deren sühnender Blutergu ß vom Blute Davids stammt, sind auch in Israel eine Quelle der Heilung. (13.) — Dann kömmt der Abschluß der Zeiten im jüngsten Gerichte, die Sünde wird gezüchtigt und die Treue der gläubigen Liebe belohnt. In ihrer Atmosphäre wird alles rein. (14.)

§. 5.

So bildet der zweite Theil dieser Prophezien eine schöne Ergänzung zu dem ersten. Dort wird von der Heimkehr aus dem äußerlichen Exile ausgegangen, und bei der Neugründung Israels für die Vollendung des die Erlösung vorbereitenden Berufes verweilt — hier wird das bei dem siegreichen Gange der Erlösung durch die Welt zurückgebliebene Israel eingeholt und kurz vor Thoresschluß am Abend der Welt in die geistige Gottesstadt hineinbegleitet. Was dazwischen liegt, die Einberufung der Heiden, die Verstoßung Israels, berührt Zacharias bloß; die Ausführung davon überläßt er seinem jüngern Zeitgenossen

Malachias.

§. 6.

dessen kurze Prophezie (3 Kapitel) gleichsam die Brücke zwischen dem ersten Theile des Zacharias und dem zweiten bildet. Der Tempel steht vor seinen Augen da, der Cultus bewegt sich wieder

in den von Moses gezeichneten Geleisen; aber es fehlt die Seele, welche all diese Herrlichkeit beleben sollte; das Seufzen der Exulanten nach dem Altare in Jerusalem hat im zweiten Tempel noch nicht den rechten Trost gefunden, vielmehr ist auch dieser Tempel bloß eine Station auf dem Wege zum eigentlichen Ziele alles wahren Verlangens nach einem gottgefälligen Culte, und der rechte Cult soll erst mit der Erfüllung der Worte kommen: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange ist mein Name groß unter den Heiden, und an allen Orten wird meinem Namen Rauchwerk geweiht und ein reines Speisopfer dargebracht; denn mein Name ist groß unter den Heiden, spricht der Herr der Heerschaaren.“ (K. 1. V. 11.)

Aber wenn auch die Heiden am nächsten daran sind, in großen Massen berufen zu werden, so will doch der Prophet das Seine beitragen, um bei der Berufung der Heiden in so vielen Juden, als nur immer möglich, die Fähigkeit zur gleichen Berufung zu wecken und zu pflegen. Daher fordert er mit beweglichen Worten zur Treue gegen die Kirche und gegen die Familie auf. Die Opfergaben: der Zehnte u. dgl., sollen redlicher abgeliefert, und besonders soll die Ehe reiner gehalten werden. Der Prophet sagt, daß der Altar mit Thränen bedeckt sey und mit Weinen und Heulen (2, 13.), er zeichnet uns also eine Scene aus den gemischten Ehen von Israeliten, indem er die rechtmäßigen israelitischen Frauen, welche sich von Nichtjüdinnen verdrängt sehen, im Tempel laut ihre Klagen zum Himmel schicken läßt. Auf gleiche Weise rügt er auch die Priester (2, 8.), und spricht von einer Läuterung, welche der Herr mit dem Stamme Levi vornehmen will (3, 3.), so daß auf eine Zeit lang die (mosaischen) Opfer gottgefällig werden; Elias soll selbst kommen, ehe der große, schreckliche Tag des Herrn kömmt. (4, 5.)

So legt also Malachias sein prophetisches Wort in die Hände des wunderbaren Elias nieder, der am Ende der Tage kommen soll, den Weg des Herrn zu bereiten; und jener Johannes, den Christus als mit dem Geiste des Elias ausgestattet bezeichnet (Matth. 17, 10. vgl. Mark. 9, 10. 11. Luk.

1, 10.), hat dieses Wort aufgenommen, und das Nahen des großen Tages im Geiste des Malachias angekündigt, vielleicht auch im Vorbilde des wirklichen Elias, den die Prophetie am Ende der Zeiten wieder erwartet, auf daß er das Herz der Kinder (der Christen) zu den Vätern (Juden) und das Herz der Väter (Juden) zu den Kindern (Christen) zurückbringe.

K. IV. Die Poesie und Legendenliteratur nach dem Exile.

§. 1.

In der stillen Ruhe nach der Heimkehr aus Babylon erblühte neben der Sorge um den Wiederaufbau Jerusalems vor allem die liturgische Poesie. Es wurden mit bestimmter rythmischer Gliederung Gebete (תְּפִלּוֹת) der Gemeinde, Segensprüche (בְּרָכוֹת) und Hymnen (שִׁיר) aufgesetzt, welche die Stelle der prophetischen Vorträge vertreten. Dem Esra wird jene Reihe von kurzen Benediktionen zugeschrieben, welche im gegenwärtigen Gebetbuche der Synagoge den Namen Schemoneh Esreh führt.[1]) In früher Zeit ist auch das schöne Dankgebet entstanden, welches nach Sirach 50, 24 ff. das Volk nach dem Priestersegen zu sprechen pflegte.[2])

Ebenfalls alt sind die vier hohepriesterlichen Sühnetagsgebete, welche uns der Talmud von Jerusalem und die Mischnah aufbewahrt hat[3]); und die Bruchstücke eines Wechselgesanges, welche uns der Talmud von Babylon (Sukkah f. 53. c. 1.) darbietet.[4]) Am meisten wurde aber die didaktische Poesie, besonders als Spruchdichtung, nach dem Vorgange Salomo's

---

1) Deutsch bei Bonav. Mayer, „das Judenthum in seinen Gebeten, Gebräuchen, Gesetzen und Ceremonien." Regensburg 1843. S. 56 ff.

2) Syrisch und griechisch bei Fr. Delitzsch, zur Geschichte der jüdischen Poesie. S. 182.

3) Delitzsch, Gesch. der jüd. Poesie. S. 186 f.

4) Ebenda. S. 194 f.

gepflegt. Die Mischnah hat uns eine große Anzahl von weisen Sentenzen berühmter Lehrer während des zweiten Tempels in dem Traktate Pirke Aboth aufbewahrt. Die bedeutendste Sammlung von Gnomen aus jener Zeit ist die von

Sirach.

§. 2.

Wir haben von diesen Gnomen nur eine griechische Übersetzung; aber indem der Übersetzer eine Einleitung zu denselben schrieb, sind wir über den Ursprung und Zweck dieser Spruchsammlung und die Zeit ihrer Entstehung besser unterrichtet, als wir durch das Original seyn könnten.

Der Übersetzer, der sich als Enkel des Verfassers bezeichnet (ὁ πάππος μου), sagt uns im Prolog, der Verfasser habe nach langer Übung durch Lektüre des (mosaischen) Gesetzes, der Propheten und der übrigen Bücher aus alter Zeit (τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων) sich entschlossen, auch selbst etwas zu schreiben, woraus Bildung und Weisheit geschöpft werden könne. Und so sey denn das gegenwärtige Buch entstanden. Wir wundern uns daher nicht, daß in demselben manche Reminiscenz aus frühern Theilen der heiligen Schrift, namentlich aus den Sprüchwörtern Salomo's vorkommen, und daß der Verfasser Reflexionen über die frühere Geschichte Israels anstellt.

Die Zeit, zu welcher er gelebt hat, läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Umstande erschließen, daß sein Enkel unter (Ptolemäus) Euergetes nach Egypten kam.[5]) Es kommen allerdings zwei Ptolemäus Euergetes in der egyptischen Geschichte vor; aber der zweite wurde nur von einigen Schmeichlern so genannt; ein Fremder, wie unser Übersetzer, kann kaum so ohneweiters einen König, der zu den verrufensten Tyrannen gehört, *Εὐεργέτης* nennen. Der eigentliche *Εὐεργέτης* regierte von 246 bis 221. Wenn wir den Großvater um 50 Jahre

---

5) Der Ausdruck ἐν ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει bezieht sich auf den Übersetzer; er war damals 38 Jahre alt.

voraussetzen, so müssen wir uns den Sirach um 300 thätig denken. In eben diese Zeit führt uns auch der Umstand, daß von dem Hohenpriester Simeon auf eine Weise gesprochen wird, daß man sieht, der Verfasser hat denselben selbst gesehen, erinnert sich aber jetzt an ihn als einen Abgeschiedenen. Simeon der Gerechte lebte aber um 330. [6])

§. 3.

Die Zusammensetzung des ganzen Buches ist ähnlich der der salomonischen Sprüche; es kommen zusammenhängende Vorträge neben aphoristischen Sentenzen vor. Am meisten Zusammenhang ist am Anfang und Schluß. Von K. 44. V. 1. bis 50, 23. überschaut der Verfasser die israelitische Geschichte, und verweilt, wenn auch kurz, doch mit sehr bezeichnenden Worten des Lobes, bei den bedeutendsten Personen derselben; am längsten bei dem Hohenpriester Simeon. (K. 50.) In der Schilderung des letztern erschwingt er sich zur vollendetsten Form der Poesie. [7]) Der Schluß des 50. und des 51. Kapitels enthält kostbare Proben alttestamentlicher Gebetsform.

Sirach fand nicht nur bei den hellenistischen Juden durch die Übersetzung, sondern auch bei den palästinensischen im hebräischen Original Anerkennung. [8]) Er wird im Talmud von

---

6) Er wird *Σίμων Ὀνίου υἱός* genannt, und es wird von ihm gepriesen, daß er *ἐν ζωῇ αὐτοῦ ὑπερράψεν οἶκον καὶ ἐν ἡμέραις αὐτοῦ ἐστερέωσε τὸν ναόν.* 50, 1. S. Joh. Henr. Otthonis histor. doctorum Mischnicorum. Wolf. bibl. hebr. IV. S. 355.

7) Meschullam Bar Kalonymos (od. Kleonymos) hat in einem Gedichte für den Jom Kippurim diese Stelle im glänzenden Kleide des ursprünglichen hebräischen Ausdruckes erscheinen lassen. Machsor von Heidenheim; Sulzbach 1841. Jom Kippur. f. 121. b. Deutsch bei Delitzsch Gesch. d. jüd. Poesie. S. 21.

8) „Daß es noch lange Zeit in hebr. Sprache vorhanden gewesen, bezeugen die Tosefta, der jerusalemische und der babylonische Talmud, Hieronymus, Breschith rabba, Vajikra rabba, Midrasch Koheleth, Tanchuma und noch einige spätere Schriften.“ Zunz, gottesd. Vortr. S. 101.

sehr angesehenen alten Rabbinen und zwar auf eine Weise citirt, wie sonst nur eigentliche Schrifttexte angeführt zu werden pflegen; ja er wird im Anfange des vierten Jahrhunderts noch zu den Hagiographa gezählt. Sirachs Sprüche sind in moralische Werke von Israeliten aufgenommen, von den jüdischen Gesetzeslehrern empfohlen und in öffentlichen Synagogenvorträgen benützt worden.

Sie sind früh in's Aramäische übersetzt worden. „Diese oder eine ähnliche Übertragung muß späterhin, höchst wahrscheinlich in Babel, mit fremden, nicht immer des Buches würdigen, Zuthaten bereichert worden seyn. Die Proben, die uns davon mitgetheilt werden, sind in aramäischer Sprache abgefaßt, und werden von babylonischen Authoritäten citirt, und zwar so, daß man deutlich erkennt, die ächten Sentenzen und die unächten bildeten Ein Werk; vermuthlich sind jene Zuthaten auch in die hebräischen Exemplare von Babel übergegangen. Wir besitzen noch ein Büchlein, Ben Sira's Alfabeth oder Ben Sira's Buch genannt, dessen zuerst R. Nathan gedenkt, welches aber weit jünger, als jene aramäische Bearbeitung, seyn muß. Neben mancherlei Fabeln finden sich in demselben noch einige Spuren aus dem ächten Sirach.“ 8)

§. 4.

Das Buch Sirach ist uns unter Anderm besonders dadurch wichtig, daß die Idee von einem Unterschiede der Personen in der Gottheit deutlicher, als in allen früheren hervortritt, besonders K. 1. K. 4. V. 12 ff. 6, 18—33. 14, 20 — 15, 10, wo die von Salomo in den Sprüchwörtern (K. 8. 9.) ausgesprochenen Lehren von der göttlichen, persönlichen Weisheit weiter ausgeführt sind. Vielleicht lagen dem Verfasser solche salomonische Schriften vor, aus welchen

das Buch der Weisheit

entstanden ist. Dieses Buch gehört, obwohl es aus dem Canon

---

8) Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden. S. 104 f.

der Juden ausgeschlossen ist, zu den merkwürdigsten didaktischen Schriften des Alterthums. Es führt obigen Namen: „Buch der Weisheit", *κατ' ἐξοχήν*, weil es sämmtliche Arten der Weisheit Gottes und der Menschen sich zum Gegenstand der Behandlung genommen hat.

1) Jene Auffassung der Welterscheinung, welche den Zusammenhang des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren festhält, und dieses zum Ziele von jenem macht, ist das erste Resultat der Belehrungen des Buches — und diese Auffassung der Welt ist eben die menschliche Weisheit. — 2) Diese ist aber nichts, als eine Abspiegelung der ewigen Schöpferidee Gottes von der Welt; in wiefern der Mensch Theil nimmt an dieser Idee, in sofern ist er weise. Das Buch zeichnet auch diese Idee in einigen Hauptzügen. 3) Diese Idee ist ein für Zeit und Raum bestimmtes Abbild der persönlichen Weisheit Gottes. Das Buch redet auch von dieser Weisheit, als dem eigentlichen Ziel und Lohn der wahren menschlichen Weisheit. [10]) Unter diese drei Categorieen läßt sich der Inhalt des ganzes Buches subsumiren.

Daß *Σοφία* im Buche der Weisheit manchmal ganz sicher den ordinären Sinn des Weiseseyns hat, kann nicht beweisen, daß an andern Stellen dasselbe Wort nicht eine göttliche Person bezeichne. (Vgl. *λόγος* im Evangelium Johannis in der Bedeutung Wort und WOrt.) Wo der *σοφία* ein Handeln, Denken, Wollen beigelegt wird, haben wir ein Recht, uns eine Person zu denken, und wo es ein schöpferisches Handeln und Wollen ist, müssen wir eine göttliche Person annehmen. Beide Arten von Prädikaten kommen bei *σοφία* im Buche Sapientia vor; aber wir sind dadurch doch noch nicht ganz im Klaren, welche göttliche Person nach christlicher Vorstellung zu denken sey. Sie wird *πνεῦμα* genannt (K. 1 und 7.); sie ist (auch im Hebr. und Chald. חכמתא, חָכְמָה) weiblich, wie רוח, während *λόγος* und דבר männlich ist; es wird ihr eine Thätigkeit zugeeignet, welche nach christlicher Vorstellung vorzugsweise dem heiligen Geiste angehört. [7, 27. . . . *φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.* Vgl. im Symbolum: Qui (spiritus s.)

---

10) Das Buch führt bei den Rabbinen den Titel: ספר חוכמתא רבתא דשלמה; bei den Kirchenvätern: *Σοφία Σαλομών* oder *Σαλομῶντος*, Sapientia Salomonis, Sapientia, liber Sapientiae; auch *πανάρετος σοφία*.

locutus est per prophetas.] Auf der andern Seite erinnern Ausdrücke, wie *ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης* K. 7. V. 25.; *ἀπαύγασμα . . . . φωτὸς ἀϊδίου* 7, 26. und die Schilderungen von der Theilnahme der *σοφία* an der Schöpfung zu sehr an die im neuen Testamente, namentlich im Hebräerbriefe, gegebene Charakterisirung des *Λόγος*, als daß man nicht ihn vorzugsweise im Buche Sapientia geschildert finden möchte. Beides gegen einander abgewogen, führt wohl zu dem Ergebniß, daß im Buche Sapientia der Logos mit den Funktionen des heiligen Geistes dargestellt ist; was um so annehmbarer scheint, da Christus ausdrücklich sagt, mit dem Aufhören seiner sichtbaren Erscheinung in der Welt trete der heilige Geist in seine Wirksamkeit ein. (Joh. 7, 39. 14, 16. 16, 7.) Das alte Testament war die Periode der Erscheinung des *Λόγος* durch den heiligen Geist; der neue Bund ist die Periode der Wirkung des heiligen Geistes durch den *Λόγος* und aus dem Logos.

§. 5.

Das Buch der Weisheit ist von Salomo, wenn auch nicht in der uns vorliegenden Form ausgearbeitet, doch den wichtigsten Theilen nach verfaßt. 1) In K. 9. V. 7 ff. sagt der Verfasser, Gott habe ihn zum Könige seines Volkes erwählt, und habe ihm befohlen, einen Tempel auf dem heiligen Berge zu bauen. Der Verfasser will also König Salomo seyn. Vgl. K. 7. (3. Kön. 3, 9.) und 8, 14. 15.

2) Das Buch führt im Griechischen den Namen Weisheit [11]) Salomo's, ebenso in den rabbinischen Citaten. 3) Viele alte Authoritäten stimmen für Salomo als Verfasser. Eusebius H. E. IV. c. 22. sagt: „Hegesippus und Irenäus und eine ganze Reihe von Alten schreiben das Buch, welches Sapientia genannt wird, dem Salomo zu, wie die Sprüchwörter." [12])

---

11) Der Name Sapientia umfaßte früher die proverbia sammt dem Koheleth und unser Buch. Im Meßbuch wird noch jetzt eine Lektion (Commune nec virg. nec mart.) aus den proverbia als aus Sapientia genommen bezeichnet. Sohar (I. Sulzb. p. רלב amst. I. f. קמו b. aus סתרי תורה) citirt Koheleth als חכמתא.

12) Bukentop soll in seinem Paedagogus 50 Väter anführen, welche unser Buch dem Salomo zuschreiben.

Man kann dagegen nicht einwenden, daß der Inhalt die Autorschaft Salomo's ausschließe. Die Lehre von der himmlischen Sophia, welche von Manchen als spezielles Eigenthum der spätern alexandrinischen Schule und namentlich ihres Hauptrepräsentanten Philo angesehen wurde, ist salomonisch, indem sie deutlich genug in den Sprüchwörtern erscheint. Hier ruft nämlich die Weisheit (K. 8. V. 1 ff.); theilt Gaben aus und liebt ihre Verehrer. (V. 16. 17.) Gott hat sie geboren, (8, 22.), sie war bei der Schöpfung thätig (8, 27.) und spielt vor Gott; sie baut als Chochmoth ein Haus, und ladet zu ihrem Gastmahle (K. 9.); — sie tritt also als Person auf; und indem unter den ihr zugeschriebenen und sie als Person charakterisirenden Thätigkeiten auch die Schöpfung ist, so ist sie als göttliche Person dargestellt, denn Gott allein schafft. (Job 9, 8. Isai. 44, 24. 45, 18.) [13])

Damit fällt auch der Hauptgrund weg, das Buch als das Werk eines Jüngers der alexandrinischen Schule anzusehen.

Jedoch haben wir Grund, anzunehmen, daß diese Schule insofern auf unser Buch Einfluß geübt habe, als sie gerade diese Ueberreste salomonischer Schriften durch eine griechische Bearbeitung verewigte und durch Zuthaten bereicherte. Rhetorische Ausschmückungen, wie z. B. in der Stelle vom bösen Gewissen (17, 11 ff.), und mehrere Reflexionen erinnern an die Zeit, da Appollonius Rhodius in Alexandrien altes Metall von Überlieferungen und Lehren in reflexionsreiche, rhetorisch geschmückte Bilder umformte.

Es liegt uns im Buche der Weisheit ein Werk vor, welches seinen Grundbestandtheilen nach zu den poetisch-didaktischen Schriften (משלים) Salomo's, seiner Ausarbeitung und manchen

---

13) Schon Aristobulus faßte jene Stellen in den Sprüchwörtern so, daß er in ihnen eine biblische Grundlage der alexandrinischen Ideen von der *σοφία* fand. Bei Euseb. praep. evang. l. XIII. c. 12. p. 667 ed. Colon. sagt er: *Σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν αὐτὴν* (sc. *τὴν σοφίαν*) *πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν.*

Ergänzungen nach aber zu den ersten Früchten einer poetisch-rhetorisch thätigen Meditation des jüdischen Alexandrinismus gehört.

§. 6.

Aus solcher Berührung mit den Bewegungen einer durch platonische Philosophie geweckten und geleiteten Geistesrichtung egyptischer Juden kann kein Vorurtheil gegen den heiligen Charakter unsers Buches entstehen; denn der Geist Gottes hat es nicht verschmäht, in der Atmosphäre der jüdisch-alexandrinischen Schule jene Kirche zu bauen, welcher das Christenthum die Gründung seiner Wissenschaft verdankt. Das Buch der Weisheit war in der Theorie sicher in Egypten ebenso gut ein Vorbote des Christenthums, wie in der Praxis das Leben der Essener. Es greift hinaus über den Kreis des alten Bundes, und lehrt eine Sehnsucht nach dem Herabkommen der himmlischen Sophia auf Erden.

Auch eine andere poetische Schrift aus der Zeit des zweiten Tempels reicht in die zukünftige Ära hinein, obwohl ihre historische Grundlage aus der Geschichte der Juden genommen ist, nämlich

das Buch Esther,

§. 7.

welches Viele als ein historisches Werk ansehen, das mit den Büchern der Chronik in einer Categorie stünde; während doch die Verschiedenheit der Texte [14]), die Detailschilderung, die Beschränkung auf eine einzige außerordentliche Thatsache und

14) Die alexandrinische Übersetzung enthält außer bedeutenden Abweichungen vom Texte mehrere Zusätze, welche der heilige Hieronymus an's Ende des Buches, Luther aber unter die Apokrypha gestellt hat. I. Traum Mardochai's; II. Edikt Hamans, das K. 3. V. 12. erwähnt wird; III. Gebet Mardochai's und Esthers; IV. Umstände der Audienz Esthers bei Xerxes; V. Edikt Mardochais, s. 8, 9. VI. Auslegung eines Traumes von Mardochai. VII. Nachricht vom Purimfeste.

besonders der Umstand, daß die Synagoge zu diesem Buche nur Targumim besitzt, welche, wie der zum hohen Liede, Legendensammlungen bilden, dasselbe hinlänglich als Aggada charakterisirt.[15]) Es ist manchen Legenden im Brevier zu vergleichen, welche uns einzelne Thatsachen aus der Zeit der Christenverfolgungen vor Augen führen. Es erzählt nämlich, wie durch die Erhebung einer schönen, frommen und klugen jüdischen Jungfrau, Namens Esther, zur Gemahlin des persischen Königs Xerxes ein böser Anschlag des damaligen persischen Staatsministers Haman zur Vertilgung der Juden der Art vereitelt worden sey, daß Haman sammt vielen Feinden der Juden sein böses Vorhaben mit dem Tode habe bezahlen müssen, während die Juden triumphirten.

Die Wahrheit[16]) dieser Erzählung ist von Vielen beanstandet, aber auch von Andern und namentlich von Jahn vertheidigt worden. Vergeblich mag wohl das Bemühen seyn, die Geschichte der Esther mit der von Xerxes und Amestris zu identificiren; aber jedenfalls beleuchtet letztere die Erzählung unsers Buches, indem sie uns von der Leidenschaftlichkeit des Xerxes Zeugniß giebt.

Der an Wahnsinn grenzende Tyrannenstolz des Xerxes, welcher dem Hellespont Fesseln anlegen wollte, und Myriaden Menschenleben verschwendete, dient hinlänglich zur Erklärung von einzelnen Abnormitäten in der Regierungsweise des persischen Königs, welche das Buch Esther voraussetzt, namentlich, wenn es erzählt, wie die Juden Macht erhalten hätten, 75000 Perser zu tödten. — Wenn man sagt, zwischen dem dritten Jahre des Xerxes, in welches die Verstoßung der Vasthi, und dem siebenten, in welches die Erhebung der Esther fällt, liege

---

15) Buxtorf erklärt הגדה als: narratio, enarratio, historia jucunda et subtilis, oder: Complexus historicus, jucundus subtilis, mysticus. Die genaueste Übersetzung ist: Legende.

16) Indem wir durch obige Gründe uns genöthigt sehen, Esther der Form nach als Aggada oder Legende anzuerkennen, sind wir weit entfernt, darin eine poetische Fiktion zu sehen.

der griechische Feldzug, über welchen die Erzählung dermassen hinwegschreite, daß man nicht anders urtheilen könne, als daß der Verfasser nichts davon gewußt habe, so vergißt man, daß der Verfasser keine Regierungsgeschichte von Xerres schreibe, sondern eine Aggada, welche Zeugniß von der wunderbaren Obsorge Gottes für Israel geben soll. — Die Existenz des Purimfestes schon zur Zeit der Makkabäer kann allein hinreichen, die historische Wahrheit der Erzählung zu verbürgen. [17])

§. 8.

Der Zweck des Buches ist wohl zunächst ein liturgischer; es sollte zur Vorlesung an dem Feste dienen, welches das Andenken an die wundersame Errettung der jüdischen Nation unter Xerres feiert. Aber dieses Freudenfest trägt, so sehr es später ausgeartet, und da und dort zu einer ungeistlichen Fastnachtsfarce herabgesunken ist [18]), einen mystischen Charakter; es ist das Fest der gehofften Ausführung Israels aus dem Joche der Völker, unter die es zerstreut ist, wie Pesach das Fest der geschehenen Ausführung aus Egypten ist; die Geschichte Esthers und Mardochäus ist nur die Bürgschaft für die große Emancipation und ein Vorbild von der Art ihrer Ausführung. Auf diese Auffassung des Purimfestes gründet sich der Ausspruch alter Rabbinen, daß zur Zeit des Messias alle Festtage und alle Bücher aufhören würden, welche seit Moses eingesetzt und geschrieben worden seyen, nur das Purimfest und das Buch Esther würden ewig dauern. [19])

Wenn Ahasverus ein Bild des herrschenden Weltgeistes und Esther ein Bild der wahren Religion ist, so ist die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion die Erfüllung des höheren Sinnes unsers Buches; in wiefern aber diese Erhebung zur triumphirenden Religion immer noch unvollkommen ist, kann

---

17) *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα.* 2. Makk. 15, 36. Joseph. antiq. XI. 6. 13.
18) Bodenschatz II. S. 256.
19) Vgl. 9, 28. Isti sunt dies, quos nulla unquam delebit oblivio. Megillah f. 2. a. f. 5. a. f. 17. a.

der Christ sich mit dem Juden vereinigen, und die wahre Geltung des Buches Esther bei der Ankunft Christi am Ende der Zeiten erwarten. Die lehrende Kirche, durch Mardochäus gesinnbildet, sitzt noch verachtet vor der Pforte des Weltgeistes, wie Mardochäus vor dem Thore des Ahasverus.

§. 9.

Nach K. 9. V. 20. hat Mardochäus die Geschichte der vereitelten Judenvertilgung aufgesetzt und nach allen Seiten hin verbreitet, um ein Fest zur Erinnerung an diese Thatsache zu gründen; in einem zweiten Sendschreiben mag er wohl Nachträge zu der ersten Darstellung der Begebenheit gemacht haben. (9, 29.) Jedenfalls war anfangs sowohl das Fest, als die Darstellung seines Ursprunges Privatsache, und es dauerte geraume Zeit, bis das Fest ein allgemeines aller Juden wurde. (S. Lightfoot, hor. ebr. zu Joann. 10, 22.) Zur Zeit des Flavius Josephus (antiq. XI. c. 6.) wurde es allgemein begangen; ja vielleicht schon in der makkabäischen Zeit. (2. Makk. 15, 36.) Ohne Zweifel setzte man mit der allgemeinen Einführung des Festes auch eine bestimmte Form der Erzählung von Esther fest, ohne daß dadurch diese Festaggada schon canonisch war. Aber auch nach der durch den hohen Rath geschehenen Fixirung des Textes für den Gebrauch in der Synagoge erhielten sich erweiternde Nachrichten, welche zum Theil in den chaldäischen Targumim, theils in der Septuaginta und unserer Vulgata aufbewahrt sind. — Alles aber, was je bei den Juden unter dem Namen des Buches Esther cursirt hat, hat die Bestimmung, auch mitten in Verachtung und Druck den Israeliten stark zu machen in der Hoffnung auf endliche glückliche Emancipation. Ungefähr der nämliche Gedanke ist

im Buche Judith.

§. 10.

ausgeführt, nur mit dem Unterschiede, daß in letzterem bloß der blutige Triumph Israels über seine Feinde, nicht aber zu-

gleich eine sühnende Vereinigung mit einer an und für sich indifferenten, wenn auch in der Regel mit den Feinden Israels verbündeten Weltmacht dargestellt wird. Ein sonst unbekannt gebliebenes Ereigniß muß diesen Gedanken auf eine tröstliche Weise anschaulich machen.

Das Ereigniß, welches den Inhalt des Buches ausmacht, ist kurz folgendes. Der assyrische König Nebukadnezar schickte seinen Feldherrn Holofernes in den Westen und Süden, um schwankende Provinzen zu befestigen und drohende Nachbarn zurechtzuweisen. Auch das Judenland wird von assyrischen Truppen bedroht. Das Feindesheer liegt vor der Festung Bethulia, nach deren Eroberung der Eintritt in's Land offen steht. Die Festung kann sich nicht mehr lange halten. Da wendet sich eine junge Wittwe zu Gott, und ersinnt eine schlaue Heldenthat. Sie begiebt sich in das Lager der Assyrier, wird dort aufgenommen, erweckt die sinnliche Neigung des Anführers, geht nach einem Gastmahle zu ihm in's Zelt, und enthauptet ihn im Rausche. Während am nächsten Morgen das assyrische Heer über die Ermordung des Anführers in der größten Bestürzung ist, machen die Juden einen Ausfall, und verjagen die Assyrier.

§. 11.

Daß in dieser Erzählung sich die trostvolle Wahrheit ausspreche: „Gott verleiht dem Volke Israel, wenn es sich treu zu ihm wendet, Sieg über die stolzesten Feinde," wird allgemein anerkannt; bestritten aber wird die historische Wirklichkeit der Erzählung, weil die gröbsten Anachronismen, geographischen Fehler und Unwahrscheinlichkeiten vorkommen.

Hinsichtlich der Zeit bildet der Umstand Schwierigkeiten, daß nach einigen Stellen die Geschichte vor, andern zufolge aber nach dem Exile Statt gefunden zu haben scheint. Indeß scheint dieß nur; denn bei genauerer Betrachtung sieht man, daß das Faktum geraume Zeit vor dem Exile gedacht werden muß. Das assyrische Reich besteht noch, Nineveh ist noch nicht zerstört — wir befinden uns also vor dem Jahre 626.

Andererseits treten medische Könige auf, wir stehen also in der Zeit nach 700 v. Chr. Allerdings heißt es K. 5. V. 17.: *καὶ ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ αὐτῶν ἐγενήθη εἰς ἔδαφος;* aber diese Stelle fehlt im lateinischen Texte, der unmittelbar vom chaldäischen stammt; und wenn 5, 22. 23. auch der lateinische Text sagt: plurimi eorum captivi abducti sunt, . . . a nuper autem reversi ad dominum . . . ascenderunt montana haec omnia, so ist in Anschlag zu bringen, daß ein Moabiter spricht, und daß die Restauration unter Ezechias in seinen Augen als Rückkehr aus der Gefangenschaft erscheinen kann. Aber, sagt man, wie kömmt es, daß nur ein hochgebietender Priester von Jerusalem aus Befehle giebt, ohne daß eines Königs Erwähnung geschähe? Wir antworten: In der oben zwischen 700 und 626 angegebenen Periode giebt es zwei Zeitpunkte, in welchen diese Erscheinung sich sehr gut erklärt, unmittelbar nach 700, als Manasses noch ein Knabe war, und in seinen spätern Jahren, da er in Mesopotamien gefangen lag. Für ersteren Zeitpunkt stimmt der Umstand, daß der Priester, auf dessen Befehle die fernsten Bewohner Palästina's achten, Eliakim (4, 5. 7. 11.) heißt, und daß Isaias etwa 15 Jahre vor dem Tode des Ezechias von einem Priester Eliakim sagt: Er wird ein Vater seyn Jerusalems Bewohnern und dem Hause Juda's, und den Schlüssel des Hauses Davids leg' ich auf seine Schulter ꝛc. (Isaias 22, 21 ff.) Dazu kömmt noch die Stelle Jud. 16, 28. 30. Mansit (Judith) autem in domo viri sui annos 105 . . . in omni autem spatio vitae ejus non fuit, qui perturbaret Israel et post mortem ejus annis multis.

Die heilige Geschichte schweigt allerdings von dieser Thatsache; aber wer möchte zweifeln, daß aus der trüben Regierungszeit des Manasses, über welche die Chronik und die Bücher der Könige nur wenige Zeilen haben, Bände wahrer Begebenheiten hätten geschrieben werden können?

Die blutigen Kriegsthaten Suleimans, des Prächtigen, bei Moroth im September 1526 sind von den Geschichtschreibern der Sieger, die sonst mit türkischer Weitschweifigkeit jeden Schritt des Sultans berichten, mit Stillschweigen übergangen,

von denen der Besiegten aber mit unverdächtiger Treue aufgezeichnet worden. [20]) Zu welchem triftigen Schlusse kann also jenes Stillschweigen berechtigen?

Es wird weiter eingewendet: Niemand weiß von der Festung Bethulia! Aber man weiß, daß westlich vom gegenwärtigen ard' el Huleh, welches ohne Zweifel das alte חוּל (Genes. 10, 23.), die südliche Wiederholung von Coele-Syria ist, sich nach Robinsons Beobachtungen Trümmer von Festungswerken an einer Stelle finden, die als Schlüssel Galiläa's betrachtet werden kann. Nicht weit von diesen Ruinen ist heut zu Tage noch ein Ort Hulieh (חוליה), womit בית חוליה gegeben ist.

Andere Schwierigkeiten sind von geringerem Belange.

Wann das Buch Judith geschrieben sey, ist nicht zu bestimmen; aber jedenfalls scheint angenommen werden zu müssen, daß es nach dem Exile entstand; Movers meint, es sey im Jahre 105 oder 104 v. Chr. verfaßt. [21]) Der heilige Hieronymus hatte ein chaldäisches Original vor sich, durch dessen Gebrauch er im Stande war, manche Fehler der griechischen Ausgabe zu verbessern. Da dieses Original verloren gegangen ist, so bleibt die in unsere Vulgata aufgenommene Übersetzung des heiligen Hieronymus als erste Quelle zur Kenntniß dieser Geschichte übrig. Derselbe Fall findet beim

Buche Tobias

§. 12.

Statt [22]), welches ebenfalls zur Classe der Aggada's gehört. Es hat indeß nicht, wie das Buch Esther und Judith, die Bestimmung, dem ganzen Volke Israel in Beziehung auf seinen

---

20) Hammer, Geschichte des osmannischen Reiches. Pesth. 1840. II. Bd. S. 56.

21) Bonner Zeitschrift. H. XIII. S. 47 f.

22) Der Name, hebr. טוביה, ist im alten Testament als Personenname bekannt. Die griech. Übers. macht daraus *Τωβίτ*, syr. טוביט. Vgl. *Ἐλισαβέθ* אלישבע.

Bestand tröstliche Lehren zu geben, sondern es will ein Familienlehrbuch seyn.

Der alte Tobias muß nach heroischen Werken der Nächstenliebe, wie Job, geprüft werden, ohne jemals in Klagen, wie Job, auszubrechen; aber dann auch durch den jungen Tobias, der durch Keuschheit und durch gehorsame Anwendung von Weihemitteln dem bösen Geiste den Besitz eines guten Weibes abgerungen hat, gesegnet werden.

Die ganze Erzählung, welche uns in die erste Zeit der assyrischen [23]) Gefangenschaft versetzt, ist ein liebliches, klares Gemälde, und der Engel Raphael, welcher den jungen Tobias begleitet, trägt dazu bei, die Geschichte doppelt lieblich zu machen. Nur ein trüber Zug ist in derselben, der zugleich die Hauptveranlassung war, warum viele protestantische Gelehrte die Legende von Tobias für ein Mährchen gehalten haben; nämlich die Rolle, welche der böse Geist Asmodäus spielt.

Allein die Einwirkung dieses Geistes auf die ersten Bräutigame Sarahs ist nichts, als eine Äußerung derselben Gewalt, die wir in der Besessenheit ausgeübt sehen. Wer letztere nach dem Evangelium nicht beanstanden darf, kann auch die Macht des Asmodäus nicht mährchenhaft finden. Außer dem Evangelium haben wir aber so viele bezeugte Nachrichten von dämonischen Eingriffen in's Menschenleben und in neuester Zeit ein so gründliches, wissenschaftlich gebautes Werk darüber, daß die Wissenschaft eine willkührliche Grenze gegen gewisse Dinge machen muß, um hierin absolut ungläubig zu seyn.

Die äußern Mittel, welche der junge Tobias anwenden muß, um den bösen Geist zu vertreiben, sind vorzüglich als Vehikel von Äußerungen gehorsamer Demuth zu fassen; so daß auch in ihnen die Hauptmacht, welche den Dämon besiegt, eine rein geistige ist; womit wir aber nicht läugnen wollen, daß in den angewendeten Substanzen eine geheimnißvolle Symbolik,

---

23) Tobias nahm im Exil den ansehnlichen Posten eines assyrischen Ἀγοραστής bei Salmanassar ein. Unter Sanherib verlor er dieses Amt. Er lebte also um 720 zur Zeit des Isaias und Ezechias.

vielleicht auch eine Kraft, gleichsam die natürliche Basis zu übernatürlichen Emotionen des Widerstandes gegen den Satan bilde. [24])

Im Namen Asmodäus eine persische Etymologie zu suchen, und damit Gelegenheit zu nehmen, die Dämonologie des Buches Tobias aus dem Zendavesta herzuleiten, ist eine unnöthige Mühe, da dieser Name eine im Chaldäischen geläufige Bezeichnung für den Satan ist, und eine ganz klare semitische Etymologie hat. [25])

---

24) Vgl. Nic. Serarius, commentar. in Tobiam. Mogunt. 1610. S. 80 ff.

Der heilige Augustinus findet in dem Fische Christus symbolisirt: Est Christus piscis iste qui ad Tobiam ascendit. Bekanntlich: *ΙΧΘΥΣ = Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ.* Vgl. Joh. Franz, christliches Denkmal von Autun. Berlin 1840. Im Archiv für theol. Lit. Jahrg. 1842. H. V. S. 388. und die Volksanschauung, daß der Hecht die Leidenswerkzeuge der Kreuzigung im Kopfe habe.

25) השמיד, chald. אשמד, heißt bekanntlich verderben; אשמדאי also: „Der Verderber.“ Vgl. Buxtorf, der übrigens diesen Namen nicht unter der Wurzel שמד aufführt.

Vierte Abtheilung.

Die Bücher des alten Testamentes als Ganzes.

K. I. Vom Canon. [1])

§. 1.

Die von uns bisher besprochenen Bücher, welche von der Zeit Mosis bis nach der Zeit der Makkabäer in Israel entstanden, wurden nicht sämmtlich unmittelbar nach ihrer Abfassung ein heiliges Gemeingut des ganzen Volkes, in dem Sinne, wie es uns die Bibel ist. Nur der Pentateuch als Thorah oder Gesetz- und Lehrbuch der erwählten Nation kam unmittelbar nach seiner Vollendung zu der hohen Anerkennung

1) Canon in dem hier gebrauchten skripturistischen Sinne ist das durch die Kirche authorisirte Verzeichniß derjenigen Bücher, welche als Urkunden des Wortes Gottes gelten sollen. Bücher, welche zwar Anspruch gemacht haben, für solche Urkunden angesehen zu werden; aber mit diesem Anspruche zurückgewiesen wurden, heißen apokryphisch. *Ἀπόκρυφος* (occultandus) ist dem hebräischen גנוז (versteckt) nachgebildet, womit die Rabbinen solche Abschriften der Thorah bezeichnen, welche eines Fehlers wegen nicht öffentlich gebraucht werden dürfen, sondern versteckt werden müssen. *Κανών* in der oben angegebenen Bedeutung kömmt schon bei Origenes vor.

eines Religionscoder [2]); und vielleicht genoß das Buch Josue bald dieselbe Ehre, weßhalb denn auch die Samaritaner dasselbe als heiliges Buch, obwohl interpolirt, besitzen. Dieß ist lange Zeit wohl die einzige Sammlung religiöser Schriften von allgemein verbindender Authorität gewesen. Zur Zeit Samuels kam vielleicht ein Königsrecht hinzu (1. Sam. 8, 9. 11. 10, 25.), welches nach dem Sturze des davidischen Königthumes verschwunden zu seyn scheint. Von da bis auf die Zeit des Königs Ezechias haben wir keine Spur von Vermehrung der heiligen Sammlung; unter diesem Könige aber wurde die bereits angefangene Sammlung salomonischer Sprüche vermehrt (s. Prov. 25, 1.) und ohne Zweifel zugleich eine Anzahl Psalmen zum Gebrauche im Tempel zusammengestellt [3]), was auch unter Josias geschah. Indeß können wir diese Sammlung nicht als Erhebung der Sprüchwörter und der Psalmen zum Charakter von göttlich authorisirten Religionsschriften betrachten, da von einer Vereinigung derselben mit dem Pentateuch nichts erwähnt wird. Dagegen sagt uns eine weiter unten vollständig mitzutheilende Stelle des Talmud (baba bathra f. 14. b.), daß Ezechias für die Aufschreibung der Sprüchwörter, des hohen Liedes, des Predigers und der Prophetieen des Isaias; Jeremias hingegen für Aufzeichnung seiner Orakel gesorgt habe. Von einer Sammlung prophetischer Schriften haben wir auch wirklich schon im Exile eine Spur, nämlich bei Daniel (9, 2.), welcher, um Jeremias nachzusehen, die Bibel, eigentlich die Bücher, aufschlägt. [4]) Nach dem Exile hat, wie uns das zweite Buch der Makkabäer, auf die *ἀναγραφαὶ* und *ὑπομνηματισμοὶ* (Memoiren) *κατὰ τὸν Νεεμίαν* sich berufend, sagt, Nehemias eine Bibliothek angelegt, und dort die Geschichte der Könige und der Propheten, vor allem Davids und die Briefe der Könige über die Tempelgeschenke

---

2) S. oben S. 60 ff.

3) Nach der Catena in psalmos p. 49. hätte Ezechias sogar das ganze Psalterium sammeln lassen.

4) הספרים ist ganz derselbe Ausdruck, wie *Τὰ βιβλία*, oder אלכתאב.

niedergelegt. (2. Makkab. 2, 13.) Man sieht aber auf den ersten Blick, daß damit nicht die Gründung einer Büchersammlung gemeint ist, welche Religionskoder werden sollte, sondern nur die Anlegung eines Archives, besonders zu dem Zwecke, um die Einkünfte und Besitzungen des Tempels gesetzlich nachweisen zu können.

§. 2.

Ohne Zweifel nahm aber Nehemias, als Mitglied jenes hohen Collegiums, welches unter dem Namen: „Große Synode" (Synagoga magna) bekannt ist, an der Feststellung des Canons Theil. Von diesem Collegium sagt die Mischnah [5]), daß es die Krone, d. i. die Bibel, zu ihrem Glanze gebracht habe. Diese Angabe wird durch eine wichtige Stelle des Flavius Josephus bestätigt und erläutert. In seiner Streitschrift gegen Apion (I. §. 8.) sagt er nämlich, die Juden hätten nicht unzählige einander widersprechende Bücher, sondern nur 22, welche mit Recht für göttlich geachtet würden und die Geschichte der ganzen Zeit enthielten. Fünf davon seyen von Moses, und enthielten die Gesetze, sowie die Überlieferung von der Entstehung des Menschengeschlechtes (und die Geschichte) bis auf seinen Tod. Sie umfaßten einen Zeitraum von beinahe 3000 Jahren. Vom Tode Mosis an bis auf den König Artaxerxes, der nach Xerxes über Persien geherrscht habe, hätten die Propheten die Ereignisse ihrer Zeit in 13 Büchern niedergeschrieben. Die übrigen vier enthielten Lobgesänge auf Gott, Regeln für das menschliche Leben (*ὕμνους εἰς τὸν Θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου*). Von Artaxerxes an bis auf die Gegenwart sey allerlei (*ἕκαστα*) aufgeschrieben, es genieße aber nicht dasselbe Ansehen, wie die früheren Schriften, weil keine unzweifelhafte Prophetenreihe da sey. Das Ansehen, welches diese Bücher genießen, zeige sich im Leben. Denn während der ganzen langen Periode, welche seitdem verflossen sey, habe

---

5) אמר ר׳ יהושע בן לוי למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה. שהחזירו את העטרה ליושנה. Joma VI. 56.

Niemand gewagt, von diesen Büchern etwas wegzunehmen, Zusätze oder Veränderungen zu machen. Es sey allen Juden von Geburt an eingepflanzt, sie für Gottes Wort und Lehre (*θεοῦ δόγματα*) zu achten, und sich an sie zu halten, ja im Nothfalle für sie zu sterben.

Flavius Josephus weiß demnach von einer Abschließung der Bibel unter Artaxerxes, dem Nachfolger des Xerxes, also zur Zeit des Esra und Nehemia. Er giebt aber keinen von diesen beiden als eigentlichen Begründer der heiligen Sammlung an, ja, indem er als Grund, warum spätere Schriften nicht zur Bibel gerechnet wurden, den Umstand anführt, daß man später keine genaue Prophetensuccession mehr habe, belehrt er uns, daß bei der unter Artaxerxes beendigten Sammlung Propheten, oder wenigstens ein Prophet, thätig gewesen sey. Damit wird jener Vorstellung, welche in der ersten Feststellung des Canons nach dem Exile ein Werk des Esra sieht [6]), aller Grund genommen, und wir müssen das ganze Collegium des hohen Rathes unter dem Einflusse von Propheten als Urheber der heiligen Sammlung annehmen.

Das zweite Resultat, welches uns jene Stelle gewährt, ist dieß, daß die zu Esra's Zeit gesammelten Bücher als heilige Schrift, d. h. als Urkunde göttlicher Offenbarung angesehen wurden. (*Θεοῦ δόγματα — δικαίως θεῖα πεπιστευμένα.*)

Ein dritter Punkt, nämlich die Bestimmung, welche Bücher außer dem Pentateuche als heilige angesehen wurden, unterliegt einigen Schwierigkeiten. Die meisten Erklärer der Stelle sind von dem Grundsatze ausgegangen, es müssen sich in den 22 von Josephus bezeichneten Büchern sämmtliche Theile des gegenwärtigen jüdischen und protestantischen Canons finden. Indem wir keinen Grund haben, uns von diesem Postulate binden zu lassen, kommen wir bei genauer Erwägung mehrerer Umstände auf ein ganz anderes Resultat. Abgesehen von jener

6) Es giebt keine alte jüdische Tradition für die erst durch Elias Levita vor 300 Jahren auf die Bahn gebrachte Meinung, Esra habe den Canon fixirt.

Stelle des Josephus steht fest, daß das Buch Esther zur Zeit des Flavius, ja noch viel später, nicht unter den heiligen Büchern war, indem es in den ältesten Verzeichnissen der heiligen Bücher der Juden fehlt.[7]) Wenn man aber Flavius Josephus einfach hört, wie er spricht, so kann zu seiner Zeit außer Esther auch die Chronik, Esra und Nehemia nicht im Canon gewesen seyn, aus dem einfachen Grund, weil diese Bücher auf keine Weise als prophetische angesehen werden können, und im Sprachgebrauche der Synagoge nie als solche galten. Wie wir nach Ausschließung der genannten 4 Werke die von Josephus angegebenen 13 prophetischen Bücher bestimmen, wird von folgenden Punkten abhängen: a) Die Synagoge ist sich während der Dauer des zweiten Tempels der Vollmacht bewußt, einzelne Bücher, welche sich seit Artaxerxes im Canon befanden, aus demselben zu streichen; sonst hätte während jener Zeit nicht darüber diskutirt werden können, ob Ezechiel[8]) und Koheleth[9]) als heilige Bücher beibehalten werden sollten. Da nun Origenes Baruch unter den heiligen Büchern aufführt, während er die Makkabäer ausschließt[10]), so wäre es möglich, daß dieser Prophet eines von den 13 prophetischen Büchern des Josephus

---

7) Bei Melito von Sardes, bei Gregor von Nazianz fehlt dieß Buch ganz; Amphilochius (Opp. St. Gregor. Naz. t. II. p. 194.) sagt in seinen Jamben an Seleukus ausdrücklich: *Τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἐσθήρ τινες*, und Athanasius: *Τινὲς μέντοι τῶν παλαιῶν εἰρήκασι κανονίζεσθαι παρ' Ἑβραίοις καὶ τὴν Ἐσθήρ.* Vgl. Clemens von Alexandrien Strom. I. p. 329. Ein höchst berücksichtigungswerther Umstand ist der, daß es zu Daniel, Esra, Nehemia kein Targum und zur Chronik wie zur Esther nur ein sehr spätes giebt.

8) Talmud, Schabbath f. 13. c. 2.

9) Vajiqra rabba sect. 28. f. 161. c. 2. בקשו חכמים לגנוז ס׳ קהלת מפני שמצאו בו דברי׳ מטים לצד מינות Talmud Schabbath f. 30. c. 2. מפני שדבריו סותרין זה את זה.

10) *Ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ταύτῃ γίνεται Αἰσθὴρ καὶ Μαρδοχαῖος οὗ φέρεται βιβλίον ὡς καὶ τὸ τῶν Μακκαβαϊκῶν.*

ausmachte. Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß Job von Josephus unter die prophetischen Bücher gerechnet wird, da die Rabbinen der Ansicht sind, er sey von Moses niedergeschrieben. b) Da Daniel von Josephus als Prophet betrachtet wird (Antiq. X. 11. 7. *ἅπαντα αὐτῷ παραδόξως ὡς ἑνί τινι τῶν μεγίστων ἐτυχήθη προφητῶν*), so läßt sich annehmen, daß seine Ausschließung aus der Reihe der Propheten erst eine spätere Maaßregel der Masora ist. Daß Bücher, die früher in der Reihe der Propheten waren, ausgeschlossen und in eine spätere Classe gesetzt werden konnten, sehen wir am Büchlein Ruth, welches bei Melito und Origenes zwischen den Richtern und Samuel steht, jetzt aber eine von den 5 Rollen am Ende der israelitischen Bibel ist. Man kann um so weniger anstehen, Daniel unter die 13 prophetischen Bücher des Josephus zu zählen, da er ausdrücklich versichert, man finde die Prophetie Daniels *ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασι*. (Antiq. X. c. 10. §. 4.) Da indeß die spätere Synagoge den Daniel nicht unter die Propheten rechnet, so wäre es möglich, daß statt seiner die Klagelieder besonders gezählt würden. S. oben Anmerkung 7 am Ende. — Die zwölf kleinen Propheten sind bereits in der Vorstellung von Josephus zusammengeschaart. (Antiq. X. c. 2. §. 2. *καὶ οὐχ οὗτος μόνος ὁ προφήτης* [sc. Isaias] *ἀλλὰ καὶ ἄλλοι δώδεκα τὸν ἀριθμὸν τὸ αὐτὸ ἐποίησαν· καὶ πᾶν εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον γίνεται παρ' ἡμῖν, κατὰ τὴν ἐκείνων ἀποβαίνει προφήτειαν.*) Man kann sich also nicht der Vermuthung hingeben, zur Zeit des Flavius Josephus hätten diese Propheten noch nicht zusammengehört, und dürften in mehrere Bücher zerlegt werden. — Die Klagelieder des Jeremias kennt Josephus als eigenes Gedicht (Antiq. X. 5. 1. *Ἱερεμίας δ' ὁ προφήτης ἐπικήδειον αὐτοῦ συνέταξε μέλος θρηνητικὸν, ὃ καὶ μεχρὶ νῦν διαμένει*), und Ruth wird von ihm stark benützt. Beide Schriften können wenigstens als eigene Bücher gezählt werden. Dennoch dürften die 13 prophetischen Bücher des Josephus am sichersten so festgestellt werden: 1. Josue; 2. Richter; 3. Ruth; 4. 5. Samuel; 6. 7. Bücher der Könige; 8. Isaias; 9. Jeremias;

10. (Klagelieder), Daniel; 11. (Baruch), Job; 12. Ezechiel; 13. das *Δωδεκαπρόφητον.*

Von den vier poetischen Büchern, welche Josephus noch außerdem zur heiligen Schrift zählt, sind die Psalmen und Sprüchwörter deutlich charakterisirt, und da das hohe Lied und der Prediger nach der rabbinischen Tradition (s. unten) schon von Ezechias für den öffentlichen Gebrauch aufgeschrieben wurden, so dürfen wir sicher sie als die beiden andern *ὑποθῆκαι τοῦ βίου* betrachten. So wichtig uns jenes Zeugniß des Flavius Josephus ist, so giebt es uns dem Obigen zufolge doch nicht in Bezug auf alle Bücher des alten Testaments seiner Zeit ganz sichere Auskunft.

§. 3.

Die Namen, welche schon lange vor Josephus sich für die Haupttheile des alten Testamentes gebildet hatten, können mit zu den Fingerzeigen über den alten Umfang des Canons gerechnet werden. Schon der Übersetzer des Buches Sirach kennt drei Abtheilungen: *Νόμος, προφῆται καὶ τὰ ἄλλα.* Der letztere Theil hat keinen bestimmten Namen; die Juden nannten ihn später כתובים [11]) *τὰ γεγραμμένα;* im neuen Testamente

---

11) Die Bibel wird von den Juden geradezu תורה נביאים כתובים genannt, abbrevirt: תַּ"נַ"ךְ, daher im Juden-Deutsch Th'nach soviel ist, als „Bibel." — Die oben angeführte Bezeichnung der Hagiographa durch *τὰ ἄλλα* und *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* im Prologe des Übersetzers von Sirachs Weisheit spricht anderthalb Jahrhunderte vor Christus aus, daß diese Bücher in geringerem Ansehen standen, als die Propheten. Dieß kann um so weniger bezweifelt werden, da man selbst in viel späterer Zeit, nachdem die Achtung vor dem Alterthum doch gewachsen war, und man in Esra einen zweiten Moses verehrte, den Grundsatz feststellte, die Thorah sey פה אל פה geoffenbart; das Corpus der Propheten durch einfache נבואה, die Hagiographa hingegen durch רוח הקודש (die niedrigste Art von Inspiration). S. Moreh Nebochim l. II. c. 45. und Kimchi Vorrede zu den Psalmen. Bei Carpzov. crit. sac. S. 59. — Job, Esra, Chronik und Daniel wurden dem hohen Priester in der Nacht vor dem Versöhnungsfeste vor-

wird er nach dem ausgezeichnetsten Buche bezeichnet, nämlich nach den Psalmen (Luk. 24, 44.): *Νόμος, προφῆται καὶ ψαλμοί.*

Das Verzeichniß der Sabbathlektionen würde für die Geschichte des Canons vor Christus auch von Bedeutung seyn, wenn die Hypothese des Abudraham und Elias Levita richtig wäre, daß die prophetischen Lektionen in der makkabäischen Zeit eingeführt worden seyen. (S. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta. Leipz. 1841. S. 48 f.)

§. 4.

Die erste gründliche Nachricht vom Umfang des alten Testamentes nach Josephus haben wir von Origenes (bei Euseb. H. E. VI. 25.), der ebenfalls 22 Bücher zählt, aber die Chronik, Esras mit Nehemias, Esther bestimmt als Theile bezeichnet, dafür aber auch Ruth mit dem Buche der Richter, den Brief des Jeremias und die Klagelieder mit den Prophetieen des Jeremias als Ein Buch rechnet, und ebenso Samuel, die Bücher der Könige und die Chronik als je eines zählt. Von den poetischen führt er außer den Psalmen und Sprüchwörtern ausdrücklich Job, das hohe Lied und Koheleth an. Da nach dieser Zählung nur 21 Bücher herauskommen, Origenes aber 22 angekündigt hat, so ist die Auslassung des *δωδεκαπρόφητον* nicht wie das Verschweigen des Buches Esther bei dem sogleich zu erwähnenden Melito zu fassen, sondern sie muß auf Rechnung des Abschreibers gesetzt werden, und Origenes hat dieselben Bücher des alten Testamentes vor sich, welche gegenwärtig sich in der jüdischen Bibel finden, nur daß bei ihm Baruch auch vorkömmt, der jetzt (und schon zu den Zeiten des heiligen Hieronymus) aus der jüdischen Bibel verschwunden ist. Das Concilium von Laodicea (circ. 360. Can. 60. Mansi conciliorum nova et amplissima collectio

---

gelesen, daß er nicht einschlafe; nach dem Talmud Jerusalem auch Psalmen und Sprüchwörter. S. Mischnah Joma I. §. 6. Surenh. II. S. 210. Vgl. Movers, Loci quidam historiae canonis veteris testamenti illustrati. Breslau 1842.

t. II. 574.) zählt ebenfalls 22 Bücher und zwar gerade wie Origenes, nur daß Baruch hier als 20stes Buch des alten Testamentes mit Jeremias, Threni und Briefen (ἐπιστολαὶ) genannt wird, während Origenes ihn nur als ἡ ἐπιστολή (Ἱερεμίας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ) bezeichnet. Cyrillus von Jerusalem zählt gerade so, wie das Concilium von Laodicea. (Ἱερεμίου μετὰ Βαροὺχ καὶ θρήνων καὶ ἐπιστολῆς.)

Eine ältere Authorität, Melito von Sardes, der eigens in Palästina reiste, um zu erfahren, welches der Umfang des alten Testamentes sey (Euseb. H. E. IV. 26.), läßt Baruch aus, aber ebenso das Buch Esther. Auch Athanasius zählt (epist. festalis Opp. I. 961. ed. Maurin.) Esther nicht unter den eigentlichen Theilen des alten Testamentes auf, sondern erklärt dieses Buch ausdrücklich mit Tobias, Judith u. dgl. als Erbauungsbuch. Nimmt man hiezu die Erscheinung, daß noch im vierten Jahrhundert v. Chr. bei den Rabbinen der Sprachgebrauch herrschte, das Buch Sirach mit den Psalmen in eine Categorie, nämlich die der כתובים zu stellen, so ergiebt sich, daß noch im vierten Jahrhundert nach Christus hinsichtlich der letzten Classe heiliger Bücher ein großes Schwanken herrschte. Doch zeigt die älteste jüdische Midraschenliteratur, daß der Gebrauch der Synagoge sich schon in den ersten Jahrhunderten nach Christus dahin entschied, diejenigen Bücher als heilige festzuhalten, welche noch gegenwärtig im jüdischen Canon sind. [12])

Aus dem sechsten Jahrhundert n. Chr. haben wir endlich eine für die Synagoge allgemein gültige formelle Erklärung über den Umfang des alten Testamentes, nämlich im babylonischen Talmud, an einer Stelle, welche zugleich das traditionelle Bewußtseyn der Synagoge über den Ursprung der einzelnen Bücher ausspricht. Zuerst wird von der Thorah gesprochen, dann zu den Propheten übergegangen. תנו רבנן סדרן של

12) Vgl. die Recension der allgemeinen Einleitung von Herbst in Zarbls Seelsorger, Jahrg. 1841. und Movers Schriftchen: Loci quidam historiae canonis veteris testamenti illustrati. Breslau 1842.

נביאים יהושוע ושופטים שמואל ומלכים ירמיה ויחוקאל
ישעיה ושנים עשר . . . . הושע קדים . . וחגי זכריה
ומלאכ י סוף נביאים הוו . . . סידרן של כתובים רות וספר
תהלים ואיוב ומשלי קהלת שיר השירים וקינות דניאל
ומגילת אסתר עזרא ודברי הימים . . . . ומי כתבן משה
כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב יהושוע כתב ספרו ושמונה
פסוקין שבתורה שמואל כתב ספרו ושופטים ורות דוד

כתב ס תהלים על ידי עשרה זקנים על ידי אדם הראשון
על ידי מלכי צדק ועל ידי אברהם ועל ידי משה ועל
ידי הימן ועל ידי ידותון ועל ידי שלשה בני קרח ירמיה
כתב ספרו וספר מלכי וקנות חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה
משלי שיר השירים וקהלת אנשי כנסת הגדולה כתבו
יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר עזרא כתב
ספרו ויחס של דבדי הימים עד לו. Baba bathra f. יד. b.

und f. שן. a.

D. h.: Nach der Überlieferung unserer Meister ist dieses die Ordnung der Propheten: Josue und Richter, Samuel und die Könige, Jeremias [13]), Ezechiel, Isaias und die zwölf .... Osee geht voran . . . Aggäus, Zacharias und Malachias waren der Schluß der Propheten . . . Die Ordnung der Hagiographa ist: Ruth [14]) und das Buch der Psalmen und Job und die Sprüchwörter, Koheleth, das hohe Lied und die

---

13) Daraus, daß in der frühern Zeit Jeremias an der Spitze der Propheten stand, hat man erklärt, wie im Evangelium (vgl. Matth. 27, 8. mit Zachar. 11, 12.) eine Stelle, die dem Zacharias angehört, als Worte des Jeremias citirt werden konnte. Sämmtliche Propheten wurden Jeremias genannt, wie die beiden ersten Bücher der Könige (nach lat. Zählung) im Hebräischen Bücher Samuels genannt werden, während doch nur der Anfang von ihm herrühren kann und von ihm handelt.

14) Bei Wolf, biblioth. hebr. II. S. 50 ff., findet sich eine Vergleichung der verschiedenen Art, die einzelnen Bücher des alten Testamentes auf einander folgen zu lassen, theils nach Codd., theils nach Ausgaben, theils nach Aufzählungen in hebräischen und christlichen Autoren.

Klaglieder, Daniel und die Rolle Esther, Esra [15]) und die Chronik.

Und wer hat sie geschrieben? Moses schrieb sein Buch und die Parasche von Bileam [16]) und (das Buch) Job; Josue schrieb sein Buch und 18 Verse vom Pentateuche; Samuel schrieb sein Buch und (das Buch der) Richter und Ruth. David schrieb das Buch der Psalmen; es trugen aber dazu [17]) 10 Alte bei, nämlich Adam, Melchisedek, Abraham, Moses, Heman, Iduthun, drei Korachiten. Jeremias schrieb sein Buch und das Buch der Könige und die Klagelieder; Ezechias mit seinen Gelehrten schrieb (die Prophetieen des) Isaias, die Sprüchwörter, das hohe Lied und den Prediger; die Mitglieder der großen Synode schrieben (die Prophetieen von) Ezechiel, die zwölf (kleinen) Propheten, Daniel, die Rolle Esther; Esra schrieb sein Buch und die Genealogie der Chronik bis auf seine Zeit.

§. 5.

Während die Synagoge nach einigem Schwanken zur Annahme der genannten Bücher als Urkunden des Wortes Gottes sich entschloß, hatte sich in der christlichen Kirche längst durch Observanz ein Umfang des alten Testamentes gebildet, der vom jüdischen abwich.

Die Kirche empfing das alte Testament zunächst aus den Händen der alexandrinischen Juden; diese aber hatten in ihre griechische Bibel außer den vier großen (Isaias, Jeremias,

---

15) Nehemias ist mitbegriffen wie bei Melito.

16) Drei Kapitel vom Buche Numeri (K. 22. 23. 24.) enthalten die Geschichte vom Auftreten Bileams in Moab. Da damit auch ausführliche Prophezeiungen verbunden sind, — das einzige Beispiel von nichtmosaischen und nichtgöttlichen längern Reden im Pentateuche, — so ist leicht einzusehen, warum der Talmud diesen Abschnitt (zu welchem übrigens die spätere Masora auch noch 9 Verse von Kap. 25. zählt) als ein von den Büchern Mosis zu trennendes Stück betrachtet.

17) Vgl. עַל יְדֵי אֲבִיהֶם 1. Paral. 25, 3.

Ezechiel, Daniel) und 12 kleinen Propheten und Job auch Baruch sammt einem Briefe des Jeremias und unter den Hagiographa, außer Psalmen, Proverbia, Koheleth, Hohelied, auch Esther und zwar mit eigenthümlichen Zusätzen, ferner Esra, Tobias, Judith, Makkabäer, Chronik, Sapientia und Sirach und Zusätze zu Daniel aufgenommen. All diese Bücher lagen den Christen auf gleiche Weise griechisch vor, und folgten so auf einander, daß die jüngern, wie Ekklesiastikus, mitten unter den ältern vorkamen. Kein Wunder, daß die ersten Christen keinen Unterschied zwischen beiderlei Schriften machen.

Wir finden daher bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte in dogmatischen, homiletischen und ascetischen Werken diese jüngern Bücher gerade so als Theile der heiligen Schrift benützt und charakterisirt, wie die ältern. Die Observanz und der Usus der christlichen Kirche der ersten vier Jahrhunderte spricht sich entschieden dafür aus, daß die sogenannten deuterocanonischen (s. über diesen Namen unten) Bücher als ächte Theile der heiligen Schrift zu betrachten seyen.

§. 6.

Dieser Observanz gegenüber berufen sich diejenigen, welche die Bücher Baruch, Sapientia, Sirach, Makkabäer, Judith und Tobias aus der Bibel ausschließen wollen, auf die Theorie einzelner Väter, welche diese Bücher, oder doch die meisten, ebenfalls auszuschließen scheint. Und allerdings sind sie bei Melito nicht erwähnt, und auch Origenes verschweigt sie mit Ausnahme des Baruch. Allein gerade diese Väter bestätigen die kirchliche Observanz, und können nur dafür zeugen, daß zu ihrer Zeit der usuelle Canon der Synagoge von dem der Kirche verschieden war; hätte Melito bloß erfahren wollen, welches der kirchliche Canon des alten Testamentes sey, wozu hätte er in den Orient reisen sollen? und daß Origenes in seinem Verzeichniß nicht den Canon der Kirche geben wollte, beweist seine im Briefe an Afrikanus deutlich ausgesprochene Ansicht über die Canonicität der Geschichte der Susanna, und wenn wir sehen,

wie er seine Hexapla vorzüglich in der Absicht herausgab, um die Christen im Conflikt mit den Juden zu orientiren, so liegt nichts näher, als daß sein Verzeichniß die Bestimmung hatte, zu lehren, welche Bücher von den Juden anerkannt würden, damit man im Dispute mit ihnen nicht Authoritäten anführen möchte, auf welche sie keinen Werth legten. [18]) Allerdings mußte durch solche Erinnerungen an den jüdischen Canon eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der genannten Bücher, ja auch hinsichtlich des Buches Esther entstehen, und wir sehen Athanasius, Gregor von Nazianz, Epiphanius und Ruffinus in ihren Verzeichnissen biblischer Schriften diese Bücher theils verschweigen, theils in ihrer Canonicität bezweifeln; doch keiner erklärt sie geradezu für apokryphisch, außer der heilige Hieronymus, indem er im prolog. galeatus sagt: . . . Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Syrach liber et Judith et Tobias . . . non sunt in canone. Er rechnet auch die Bücher der Makkabäer zu den nichtcanonischen.

Diesen Grundsatz spricht er aber so aus, daß man sieht, er hat immer noch eine entgegengesetzte Observanz der Kirche vor sich, welche diese Bücher für canonisch hält. Dieser Observanz giebt er auch in seinen Schriften insofern Zeugniß, als er aus den genannten von ihm theoretisch für nichtcanonisch erklärten Büchern zahlreiche Citationen nimmt, und selbe als biblische Stellen charakterisirt. Derselbe Fall ist bei allen Vätern des dritten und vierten Jahrhunderts, von welchen wir umfassende Schriften haben. Es ist also durch die zweifelnden Äußerungen einzelner Väter die Observanz nicht erschüttert, und während der heilige Hieronymus seine einzelne Stimme gegen das canonische Ansehen jener Bücher erhob, wurde die bisherige Observanz der Kirche in sehr angesehenen Provinzialconcilien formell

18) Ad African. c. V. *Ἀσκοῦμεν δὲ μὴ ἀγνοεῖν καὶ τὰς παρ' ἐκείνοις ἵνα πρὸς Ἰουδαίοις διαλεγόμενοι μὴ προφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν.*

zur bindenden Norm gemacht, namentlich in den afrikanischen Versammlungen von Hippo 393. und Karthago 397 und 419. [19])

Diese Beschlüsse erhielten später eine allgemeine Sanktion durch die Bestätigung der afrikanischen Synode im Quinisextum (692. Trullanum II.) und durch päpstliche Breven. [20]) Auch ein Blick auf die schismatischen Kirchen des Orients beweist, wie sehr es von früher Zeit an als heilige Satzung der Kirche galt, den Canon des alten Testaments auch auf Sapientia ꝛc. auszudehnen. Da indeß der prologus galeatus des heiligen Hieronymus mit den Exemplaren der Vulgata abgeschrieben zu werden pflegte, so fehlt es allerdings auch im Mittelalter nicht an einzelnen Stimmen, welche die genannten Bücher, hinsichtlich des canonischen Ansehens, den frühern wenigstens nachstellen, jedoch spricht sich durch die Anwendung dieser Bücher im Meßbuch, im Brevier, sowie durch zahlreiche Commentare über dieselben und durch unzählige Citationen in theologischen Werken die Überzeugung der mittelalterlichen Kirche, hinsichtlich ihrer Canonicität, hinlänglich aus, und wenn das Concilium von Trient diese Bücher für canonisch erklärt, so bestätigt es nur die wohlbegründete, wenn auch dann und wann von Einzelnen nicht klar festgehaltene, Ansicht von 15 christlichen Jahrhunderten. Wenn irgendwo die protestantische Polemik der katholischen Lehre etwas abzubitten hat, so ist es im Kapitel vom Canon des alten Testamentes.

§. 7.

Will man proto- und deuterocanonische Bücher unterscheiden, so kann man es, genau genommen, nur im jüdischen

---

19) In dem sechsten Concilium von Karthago (419) wurden die frühern afrikanischen Beschlüsse über den Canon in Gegenwart von 214 oder 217 Bischöfen vorgelesen, neuerdings bestätigt und dann beigefügt: Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifacio vel aliis earum partium Episcopis pro confirmando canone innotescat; quia a Patribus ista accepimus in Ecclesia legenda. Vgl. Mansi concil. t. III.

20) Innocenz I. an Exuperius im Jahr 405. Vgl. das Concil unter Gelasius 494.

Canon; denn dort sind die Bücher Esther, Esra, Nehemia, Chronik und vielleicht Daniel mehrere Jahrhunderte nach den übrigen Büchern als canonisch anerkannt worden. Im kirchlichen Canon ist eine solche Unterscheidung schwer zulässig; denn die Observanz hat von jeher alle Bücher des gegenwärtigen katholischen Canons angenommen, und so früh und so oft formell in Concilien über den Canon gesprochen wurde, ist immer derselbe aufgestellt worden. Soll die Äußerung einzelner Kirchenväter den Unterschied bestimmen, so fragt sich vor Allem, wie weit es sicher sey, daß sie in ihren Verzeichnissen den Canon der Kirche und nicht den der Synagoge geben wollen; und dann muß, da sie über einzelne Bücher variiren, bestimmt werden, welcher Vater den Ausschlag geben soll. Doch kann man Kürze halber die von der Synagoge ausgeschlossenen, von der Kirche aber angenommenen 7 Bücher deuterocanonische nennen, insofern die Synagoge in ihren Satzungen das — freilich im gegenwärtigen wie in manchem andern Falle irrige — Präjudiz des höhern Alters für sich hat.

§. 8.

Wie das Buch Sirach am Anfange der christlichen Ära von der Synagoge betrachtet wurde, so wurden in manchen Kirchen in den ersten Jahrhunderten einzelne Bücher geschätzt, die später für apokryphisch erklärt wurden. Dahin gehört:

1) Das dritte Buch der Makkabäer, welches eine Verfolgung egyptischer Juden nach dem Siege des Ptolemäus Philopator über Antiochus den Großen darstellt. (S. Joseph. Antiq. XII. 1. 1.) In den apostolischen Canonen wird es für ein heiliges Buch erklärt. Theodoret führt es ebenfalls in dieser Eigenschaft an; so wie die Synopsis des (Pseudo=) Athanasius. S. Bertholdt hist. crit. Einl. Thl. III. S. 1082 ff.

2) Das dritte Buch Esra. Eine Art Einleitung zum ersten Buche Esra, sammt eigenthümlich geordneten Auszügen aus demselben, wie aus dem Buche Nehemias und aus der Chronik. Die griechische Kirche hält dieses Buch fast so hoch in Ehren, wie ein ächt biblisches. S. Bertholdt hist. crit. Einl. III. Thl. 1813. S. 1007 ff.

3) Das Buch Enoch, von Judas (Epist. cathol. V. 14.)

und von mehreren Vätern wie eine biblische Authorität, jedoch öfters zweifelhaft, citirt. [21]) Am Anfange des fünften Jahrhunderts spricht sich der heilige Augustinus über dasselbe in folgenden Worten aus, welche überhaupt die Gesinnung der Kirche hinsichtlich der bedeutenden Apokrypha repräsentiren können (De civit. Dei. l. XV. c. 23.): Omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus, a quibus usque ad nos autoritas veracium scripturarum certissima et notissima successione pervenit. In his autem apocryphis, etsi invenitur aliqua veritas tamen propter multa falsa nulla est canonica authoritas. Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch illum septimum ab Adam negare non possumus, cum hoc in Epistola canonica Judas apostolus dicat . . . . . illa quae sub ejus nomine proferuntur et continent istas de gigantibus fabulas, quod non habuerint homines patres, recte a prudentibus judicantur non ipsius esse credenda, sicut multa sub nominibus et aliorum prophetarum et recentiora sub nominibus Apostolorum ab haereticis proferuntur, quae omnia sub nomine apocryphorum, authoritate canonica diligenti examinatione remota sunt.

4) Das Gebet des Königs Manasses. Bekanntlich gerieth dieser König unter assyrischer Obhut in eine babylonische Gefangenschaft. (2. Chron. 33, 11.) Die heilige Schrift (2. Chron. 33, 12. 13.) sagt auch, daß der früher gottlose König bei der Lösung seines Exiles zu Gott gebetet und sich bekehrt habe. In sofern hat dieses kleine Apokryphon eine biblische Basis. Es findet sich griechisch in den LXX nach dem alexandr. Codex hinter den Psalmen und lateinisch am Ende mehrerer Ausgaben der Vulgata. Schon die apostolischen Constitutionen erwähnen es. (l. II. c. 22.) Griechisch und lateinisch findet es sich bei Fabricius: Liber Tobiae, Judith etc. Francof. et Lips. 1691. p. 211 sq.

5) Der 151. Psalm, in welchem die Gefühle des Hirten Davids über seine Salbung und die Besiegung Goliaths ausgesprochen sind, ist, wenn er nicht ächt ist, doch gut erdichtet. [22]) S. Fabricius cod. pseudoepigr. vet. Test. S. 906.

---

21) Z. B. Origenes: *οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα;* und anderswo: *εἴ τῳ φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τό βιβλίον.*

22) 1. *Μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου· καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου.*

6) Das vierte Buch Esra, welches vom heiligen Ambrosius (Comment. in Lucam. l. II. und de bono mortis c. X et XI.) als heiliges Buch citirt und auch von andern Alten berücksichtigt und in mehrern lateinischen Bibelausgaben am Ende beigedruckt wird, enthält manches offenbar Fabelhafte, z. B. K. 6. V. 49 ff. von Behemoth und Leviathan; 13, 12. von der Rückkehr der Juden aus dem Exile durch den Euphrat. S. Fabricius cod. pseudoepigr. V. Test. II. S. 174 ff.

7) Das vierte Buch der Makkabäer enthielt wahrscheinlich die Geschichte des Königs und Hohenpriesters Johannes Hyrkanus, ist aber verloren gegangen (s. Cotelerius zu den Canon. apost. S. 117. 118. 338.), wenn nicht die von Sixtus Senensis gefundene griechische Geschichte des genannten Hohenpriesters eben dieses Buch ist. (Sixt. Senens. bibl. sancta l. I. p. 39.) Manche haben es in dem Büchlein de imperio rationis gefunden, welches dem Flavius Josephus irriger Weise zugeschrieben wird. S. Calmet, bibl. Wörterbuch. Liegnitz 1753. III. Thl. S. 11.

Diese sowie andere von Fabricius in seinem Codex pseudoepigraphus V. Test. aufgenommenen Bücher von vorgeblich heiligem Charakter können nur beweisen, daß eine von Gott authorisirte Controle nöthig war, wenn nicht der Strom der heiligen Überlieferung durch unreine Produkte menschlicher Phantasie sollte getrübt werden.

---

2. *Ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρός μου, αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον· καὶ οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον.*
3. *Καὶ τίς ἀναγγελεῖ τῷ κυρίῳ μου; αὐτὸς κύριος, αὐτὸς εἰσακούει.*
4. *Αὐτὸς ἐξαπέστειλε τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, καὶ ἦρέ με ἐκ τῶν προβάτων τοῦ πατρός μου, καὶ ἔχρισέ με ἐν τῷ ἐλαίῳ τῆς χρίσεως αὐτοῦ.*
5. *Οἱ ἀδελφοί μου καλοὶ καὶ μεγάλοι καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς κύριος.*
6. *Ἐξῆλθον εἰς συνάντησιν τῷ ἀλλοφύλῳ καὶ ἐπικατηράσατό με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτοῦ.*
7. *Ἐγὼ δὲ σπασάμενος τὴν παρ' αὐτοῦ μάχαιραν ἀπεκεφάλισα αὐτὸν καὶ ἦρα ὄνειδος ἐξ υἱῶν Ἰσραήλ.*

K. II. Inspiration.

§. 1.

Der oben [1]) gegebene Begriff von Canon hat vorausgesetzt, daß die Bücher des alten Testamentes von der Synagoge und der Kirche als Urkunden des Wortes Gottes betrachtet werden, und wirklich hat die Feststellung des Canons keinen andern Zweck, als den, heilige, mit Gott in einem besondern Zusammenhang stehende, Bücher von andern auszuscheiden und vor ihnen auszuzeichnen. Daß die Bücher des alten Testamentes einen besondern, göttlichen Charakter haben, ist für das christliche Bewußtseyn schon aus dem Zeugniß des neuen Testamentes, namentlich durch die bekannte Stelle: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν* (2. Timoth. 3, 16.) gewiß; denn mag man übersetzen: „Die ganze von Gott eingegebene Schrift", oder: „Die ganze Schrift ist von Gott eingegeben", jedenfalls erhält das Corpus der damaligen alttestamentlichen Bücher das Prädikat: „Von Gott eingegeben." (Vgl. 2. Petr. 1, 21.) Freilich würde diese Bestimmung nicht viel lehren, wenn nicht auch ausgesprochen wäre, welche Bücher denn als *γραφὴ* zu betrachten seyen, d. h. welches der Umfang des Canons sey. Wir sind daher auch für das alte Testament auf die Authorität der Kirche angewiesen, um dasselbe als ein inspirirtes zu besitzen; und da wir überdieß das neue Testament nur in der von Geschlecht zu Geschlecht sich erneuernden Verbindung der Kirche mit Gott besitzen, so können wir geradezu sagen, daß uns die Inspiration des alten Testamentes durch die Lehre und das Gesammtbewußtseyn der Kirche gewiß ist. Über das faktische Vorhandenseyn einer solchen Lehre ist es sehr leicht, sich zu unterrichten, indem unzählige Väterstellen aus verschiedenen Zeiten und Orten sich darüber ausgesprochen haben, und zahlreiche Verfügungen und Gebräuche der Kirche, — die übrigens das neue Testament zugleich an-

Joh. 5, 39.

---

1) Abth. IV. K. I. Anmerk. 1. S. 277.

gehen — auf der Überzeugung ruhen, daß die Bibel ein göttliches Buch sey.

In der Synagoge zeigte sich die Verehrung gegen die heilige Schrift [2]) in den ängstlichen Vorschriften über die Wahl des Pergaments und der Dinte, worauf und womit die heilige Schrift (namentlich der Pentateuch) geschrieben werden sollte; in den Anordnungen über die Aufbewahrung, über die Händewaschung bei der Berührung des Buches [3]), in den Verfügungen über die Recitation und in der Verzierung der Handschriften. [4])

In den christlichen Gemeinden wurde besonders seit den Zeiten der äußern Blüthe die heilige Schrift mit äußerlicher Ehrfurcht behandelt. Man schrieb sie schön [5]), bewahrte sie in einem eigenen Tabernakel auf der linken Seite der Kirche [6]) küßte sie beim Lesen u. s. w. [7])

Die Kirche hat in verschiedenen Concilien spaßhafte, unsaubere und abergläubische Anwendung der heiligen Schrift verboten. Das Concilium von Trient sagt: Post haec temeritatem illam reprimere volens, qua ad profana quaeque convertantur et torqueantur verba et sententiae sacrae scripturae, ad scurrilia scilicet et fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones impias et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos, mandat et praecipit ad tollendam hujusmodi irreverentiam et contemptum ne de caetero quisque quomodolibet verba St. Scri-

---

2) Origenes schließt von der Verehrung, die dem sakramentalischen Leibe Christi gewidmet werde, auf die, welche man dem Worte Gottes schuldig sey. Hom. in exod. 13.

3) S. Mischnah Jadajim c. III. §. 4 u. 5. Surenhus. t. VI. S. 486 f.

4) S. Massechet Soferim, Seder IV. f. 10 seqq. unter den kleinen Traktaten.

5) Baronius ad. ann. 741 n. 231.

6) St. Paulinus, epist. 12. ad Severum, sagt, in der Kirche zu Nola habe er auf der linken Seite über dem Behältniß der heiligen Schrift den Vers angebracht:

Si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas,
Hic poterit residens sacris intendere libris.

7) Beim Lesen des Evangeliums bekanntlich noch allgemein. Nach dem heiligen Chrysostomus (Homil. 52. in Joann.) pflegte man (in Constantinopel) die Hände zu waschen, wenn man die Bibel berührte. Der heilige Carl Borromäus las die heilige Schrift nur knieend, mit entblößtem Haupte. Der heilige Franz von Assisi

pturae ad haec et similia audeat usurpare et ut omnes ejus generis corruptores, temerarii et violatores verbi Dei juris et arbitrii poenis per episcopos coërceantur. (Sess. IV.) [8])

wünscht (Epist. 13.): Verba Domini scripta ubicunque inveniantur in locis immundis, colligantur et in loco honesto debeant collocari. Vgl. Koscheiri, welcher Cod. oriental. bibl. monac. 122. fol. 16. b. erzählt, daß Abu Naßr († 227 d. H. 841. n. Chr.) von Merw dadurch die Gnade der Bekehrung zu einem bußfertigen Leben erlangt habe, daß er ein Blatt, worauf der Name Gottes geschrieben war, vom Wege, wo es mit Füßen getreten wurde, aufhob und wohl verwahrte. Von besondern Arten der Verehrung des Evangeliums u. s. w., z. B. beim Schwur, s. Bibliotheca crit. sacra t. I. Lovanii. 1704. S. 209 ff.

8) Besonders zwei Gattungen von streng verbotenen Mißbräuchen der Bibel sind als Zeugnisse der Verehrung der Kirche gegen die heilige Schrift zu erwähnen, obwohl die Verhütung von divinatio etc. der Hauptgrund des Verbotes ist. 1) Es wird eine Stelle der Bibel aufgeschlagen, und als Orakel, als göttliche Entscheidung über künftige Ereignisse oder über Unternehmungen angesehen. Diese Art der Wahrsagerei, sanctorum Patrum sortes, sortes Apostolorum, war mutatis mutandis auch den Heiden bekannt, welche die Gesänge Homers oder Virgils benützten. Sortes virgilianae, praedestinae. (S. Delrio, disquis. mag. l. IV. c. 2. q. 7. sect. 3.) Auch die Mohammedaner kennen sie unter dem Namen fa'l, פאל. Nur in wichtigen Angelegenheiten, wo kein anderer Weg der Belehrung offen steht, scheint es einigen angesehenen Männern zulässig. Dagegen kann ohne alle Gefahr in Stunden der Traurigkeit auf solche Weise in den Psalmen u. dgl. Trost gesucht werden; wenigstens geschah solches von sehr achtungswürdigen katholischen Authoritäten. Ein solcher Gebrauch ist nicht gegen die der Bibel schuldige Ehrfurcht.

2) Verpönter ist der magische Gebrauch einzelner Stellen der heiligen Schrift zur Heilung von Krankheiten, oder zur Abwendung von Feuersbrünsten u. dgl. (S. Delrio disquis. mag. l. III. p. II. q. 4. sect. 9. mihi S. 492. Vgl. S. 467.) Dahin gehört die von Juden öfters gebrauchte Feuertafel, welche unter anderm die Worte Mosis Numeri 11, 2. ותשקע — ויצעק enthält. Eben dahin gehört das שמוש תהלים, eine Anweisung, durch die Psalmen verschiedene wunderbare Wirkungen hervorzubringen. (Mir liegt eine Ausgabe in Sedez vor unter dem Titel: Thilim. Wien, Schmid. 1817. S. Wolf, bibl. hebr. IV. S. 1060 ff.)

§. 2.

Nachdem die Kirche ihren Glauben ausgesprochen hat, daß die Bibel eine Urkunde der Mittheilung Gottes an die Menschen sey, daß also die Worte der heiligen Schrift als Worte Gottes zu betrachten seyen, so entsteht die Frage, in welchem Verhältniß die Verfasser der einzelnen Theile der Schrift zur göttlichen Einwirkung standen. Es sind bei jeder Schrift, die als Wort Gottes anzusehen ist, drei Fälle möglich:

1) Der heilige Schriftsteller ist bloß das Werkzeug der Mittheilung göttlicher Offenbarungen; sie kommen an ihn, ohne daß er sie herbeiführte, und er schreibt sie, wie sie an ihn gekommen sind, nieder;

2) seine geistigen Kräfte sind mit dem Einfluß von oben zugleich thätig, um eine Schrift hervorzubringen, in welcher Gott seine Lehre aussprechen will. Dieser Fall läßt verschiedene Varietäten zu. Gott weckt einen Gedanken, den der Schriftsteller im Gebrauche seiner rein menschlichen Kräfte ausbildet und niederschreibt; oder Gott verhütet, daß ein rein menschlich thätiger Schriftsteller bei einem Werke, in welchem Gott sich aussprechen will, Irrthümer begehe u. dgl.

3) Ein Buch wird auf rein menschliche Weise geschrieben, nachher aber durch die Aufnahme in den Canon zum Ausdrucke göttlicher Mittheilungen an die Menschen erhoben; so daß wohl der Geist Gottes von Anfang an wußte, daß er dieses Buch adoptiren werde, ohne aber auf den Geist des Menschen direkt einzuwirken. [9])

Die Inspiration im ersten Falle kann man inspiratio antecedens, im zweiten inspiratio concomitans, im dritten

---

9) Anschaulich können diese drei Fälle dadurch werden, daß man sich denkt: 1) ein Lehrer diktirt einem Schüler ein Pensum; 2) er giebt Gedanken an, leitet die Ausarbeitung und erkennt, daß das sich ergebende Produkt in seinem Geiste geschrieben sey; 3) der Schüler schreibt proprio Marte Etwas, das später vom Lehrer als ein Werk seines Geistes anerkannt wird.

inspiratio consequens nennen. Diese Arten des göttlichen Redens unter den Menschen entsprechen den drei Arten seines Wirkens, die Jeder, der an ein göttliches Walten in der Geschichte und Natur glaubt, unterscheiden wird, indem er bei einzelnen Thatsachen ein pur göttliches Thun — z. B. bei dem Wunder der Menschwerdung — annehmen muß; während er anderwärts, wo der Finger Gottes sichtbar waltet, doch zugleich die Freiheit einzelner Menschen thätig sieht, und bei tausend an sich indifferenten Spielen der Natur nur eine allgemeine entferntere Einwirkung Gottes denkt. Aber wie sollen wir diese drei Fälle auf das alte Testament anwenden? — In manchen historischen Parthieen spricht Alles für die letzte Art von Inspiration, und nichts für eine höhere. Die Propheten berufen sich einerseits so oft auf die Eingebung Gottes, andererseits tritt so sehr das Eigenthümliche ihrer Persönlichkeit [10]) hervor, daß man bei ihnen die zweite Art der Inspiration als vorherrschende annehmen kann; jedoch so, daß bei ihnen die göttliche Einwirkung weit stärker ist, als bei den Verfassern der didaktischen Schriften. Ein großer Theil des Pentateuches bezeugt sich als ganz und gar von Gott in den Geist Mosis gelegt, und der Ausspruch des Erlösers, daß kein Jota vom Gesetz unerfüllt bleiben soll, kann uns nur in dem Glauben bestärken, daß das rein Gesetzliche in diesem Buche, wie es dem Vermittler der Offenbarung von Gott eröffnet wurde, auch niedergeschrieben worden sey. An manchen Stellen scheint sich die göttliche Absichtlichkeit sogar auf die Zahl und Anordnung der Buchstaben zu erstrecken, wie bei vielen Naturbildungen auf die Zahl der Glieder, Wirbel, Blätter. [11])

---

10) Vgl. die Urtheile des heiligen Hieronymus über den Styl der einzelnen Propheten, z. B. bei Isaias: Sciendum, quod in sermone suo disertus sit; quippe ut vir nobilis et urbanae eloquentiae, nec habens quidquam in eloquio rusticitatis admistum. . . . . Osee commaticus est et quasi per sententias loquens . . . . . et usque ad Malachiam habent singuli proprietates suas.

11) Vgl. den priesterlichen Segen (Num. 6, 24.), auf dessen Buchstaben schon das Targum Schir aufmerksam macht. (Cant. III. 7.)

Wenn man aber bedenkt, daß der Pentateuch den Beruf hatte, auch außerhalb des Gebietes der hebräischen Sprache eine Urkunde göttlicher Offenbarung zu seyn, und daß es unmöglich ist, das Hebräische, namentlich in indogermanischen Idiomen, Wort für Wort zu übersetzen (*οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν* Prolog. in Sirach.), so kann man nimmer glauben, daß die Vorsehung durchaus auf das Einzelne in der Wahl der Worte jenen Nachdruck lege, den die inspiratio verbalis voraussetzt.

So wenig man aber behaupten kann, daß alle Wörter im Einzelnen von Gott gleichsam vorbestimmt seyen, so wenig kann man irgend eine bestimmte Phrase oder ein Wort bezeichnen, welches sicher nicht im Einzelnen vom Geiste Gottes geordnet und gegeben ist. (Vgl. de divina ss. literarum inspiratione. Auctore H. R. Maertens. Jena 1723. 4to. S. 40 ff.)

So dürfen wir nicht zweifeln, daß in den Propheten und dem Psalter in hundert Fällen poetische Bilder mit verwandten vertauscht werden könnten, ohne daß der von Gott intendirte Sinn gestört würde, wenn aber Jemand geglaubt hätte, z. B. im Psalm 69. (Vulg. 68.) die Stelle (V. 22.) ויתנו בברותי ראש ולצמאי ישקוני חמץ in ein verwandtes Bild umsetzen zu dürfen, so würde er gegen die Joh. 19. bezeugte Intention des heiligen Geistes gefehlt haben.

Es ist daher sowohl bei der Übertragung des Urtextes in andere Sprachen, als bei der Bewahrung des Originals eine Authorität nöthig, welche die von Gott gewollten Grenzen seines Offenbarungswortes in Gottes Namen hütet. Ohne sie ist die Inspiration ein todter Begriff.

Die Vorstellung von einer Verbalinspiration zeigt sich vollkommen ausgebildet in der jüdischen Cabbalah (wenigstens hinsichtlich des Pentateuches) und im orthodoxen Protestantismus. Letzterer gieng so weit, in einer symbolischen Schrift (Formula

---

יברכך יהוה וישמרך 15 Buchstaben.
יאר יהוה פניו אליך ויחנך 20 Buchstaben.
ישא יהוה פניו אליך וישם לך שלום: 25 Buchstaben.

consensus. art. IV.) zu lehren: Codicem Hebraeum veteris testamenti tum quoad consonas tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem θεόπνευστον esse. Dagegen ließen sich manche katholische Theologen im Eifer des Kampfes verleiten, die Inspiration zu gering anzuschlagen, namentlich die bekannten Jesuiten Hamel und Leß in Löwen, welche behaupteten: Liber aliquis — qualis forte est secundus Machabaeorum — humana industria sine assistentia spiritus sancti scriptus, si spiritus s. postea testetur, ibi nihil esse falsum, efficitur scriptura sacra. Auch der ausgezeichnete Exeget Bonfrere (proleg. in script. c. IX. sect. I.) theilt diese Meinung, wagt indessen nicht die Behauptung, daß von den gegenwärtigen noch existirenden Theilen der heiligen Schrift irgend einer bloß auf solche Weise inspirirt sey. Wir haben übrigens von ihm die Unterscheidung einer inspiratio antecedens, concomitans, et consequens adoptirt, jedoch mit der Modifikation, daß bei der inspiratio consequens nicht bloß vom heiligen Geist bezeugt wird, ein bestimmtes Buch sey wahr (wie Bonfrere annimmt), sondern daß der heilige Geist ein auf menschliche Weise erdachtes und geschriebenes Buch zu seinem Worte erhebt, also nicht bloß negirt, daß etwas ihm Widersprechendes vorhanden sey, sondern auch den positiven Zusammenhang einer Schrift mit Gott erklärt. In Beziehung auf inspiratio antecedens und concomitans können wir unter Andern Bellarmin als Gewährsmann für unsere Ansicht anführen (l. I. de verbo dei c. XV. ad obj. 2.): Respondeo Deum quidem esse authorem omnium divinarum scripturarum, sed aliter tamen adesse prophetis, aliter aliis praesertim historicis. Nam prophetis revelabat futura et simul assistebat ne aliquid admiscerent in scribendo .... aliis autem scriptoribus Deus non semper revelabat ea quae scripturi erant sed excitabat ut scriberent ea quae viderant vel audierant quorum recordabantur et simul assistebat, ne falsi aliquid scriberent, quae assistentia non faciebat, ne laborarent in cogitando et quaerendo quid et quomodo scripturi essent. Schon in den ersten Zeiten des Mittelalters erklärte sich Agobardus (seit 816 Bischof von Lyon † 840) gegen den Abt Fredegis, welcher der Ansicht war, daß jedes Wort gerade so, wie es dasteht, inspirirt sey; er sagt unter Anderm: Restat ergo ut sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinae, ita dicatur formari in ore prophetarum.

K. IIII. Zustand des Urtextes im Alterthum und Überlieferung desselben auf die Gegenwart.

§. 1.

Daß die hebräischen und chaldäischen Bücher des alten Testamentes seit Esra in der Quadratschrift geschrieben waren, wird uns vom Talmud [1]), von Hieronymus [2]), Origenes [3]) versichert und durch Vergleichung der alten griechischen Übersetzung bestätigt; denn die Septuaginta verwechselt öfters Buchstaben, welche nur in der assyrischen Schrift ähnlich sind, während in jenen Fällen der Verwechslung, in welchen die betreffenden Buchstaben in der phönizischen Schrift sich gleichen, die Ähnlichkeit auch in der assyrischen Statt findet. (Vgl. 1. Sam. 19, 22. שכו LXX *σεφι* כ und פ; Psalm 80, 7. 12, 8. ם und נ. Psalm 19, 14. מודים LXX *ἀπὸ ἀλλοτρίων* u. s. w.)

§. 2.

Bis in's vierte Jahrhundert n. Chr. war das alte Testament ohne Vokalzeichen. Zu dieser Annahme wird man durch folgende Gründe genöthigt. [4]) Weder Mischnah noch Gemara erwähnt der Vokalzeichen; obwohl letztere öfters über Lesearten diskutirt, deren Verschiedenheit sich in der

---

1) Sanhedr. f. 21. 1. 22. 1. Anfangs wurde den Israeliten das Gesetz in hebräischer (alt-phönizischer) Schrift und in heiliger Sprache gegeben; zum zweiten Male wurde es in den Tagen des Esra in assyrischer Schrift gegeben.

2) Prolog. gal. zu regg.

3) Zu Ezechiel 9, 4.

4) Bekanntlich sind in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts über diesen Gegenstand sehr gelehrte Streitschriften gewechselt worden. Der Oratorianer Joh. Morinus und der reformirte Prediger Lud. Kapellus griffen das Alter der Vokalzeichen mit einem Aufwande von großer Gelehrsamkeit an; Gerhardus, Calovius, vorzüglich aber Buxtorf d. J. antwortete nicht minder gelehrt.

unvokalisirten Schrift nicht darstellt. — Die Analogie des Syrischen und Arabischen spricht für ein spätes Auftauchen von Vokalzeichen im Hebräischen.[5]) — Der heilige Hieronymus sagt (t. II. S. 574. ed. Martianay): Nec refert utrum Salem aut Salim nominetur, cum vocalibus in medio literis perraro utantur Hebraei, et pro voluntate lectorum aut varietate regionum eadem verba diversis sonis atque accentibus proferantur. (In dem perraro liegt die Voraussetzung von einem aliquando, das sich auf die Lesemutter bezieht.) Andere Stellen s. bei Steph. Morinus (ein anderer, als der berühmte Joh. Morinus), de lingua primaeva. S. 404. 407. So nimmt es uns nicht Wunder, daß die syrische Übersetzung und noch deutlicher die alexandrinisch-griechische zu ihrer Zeit einen unpunktirten Text voraussetzen. (Genes. 47, 31. מטה LXX Ruthe. Jetzt מִטָּה Bett. Ekkle. 12, 9. און LXX οὐς. Jetzt אָוֶן. Psalm 120, 5. גרתי משך LXX παροικία μου ἐμακρύνθη. Isai. 17, 11. כאב אנוש LXX ὡς πατὴρ ἀνθρώπου! Isai. 26, 14. רפאים LXX ἰατροί. Jetzt רְפָאִים. Isai. 60, 21. נצר LXX φυλάσσων. Mich. 2, 12. בצרה LXX ἐν θλίψει. Nahum 2, 4. מאדם LXX ἐξ ἀνθρώπων. Jetzt מֵאָדָם. Malach. 2, 3. ורע LXX τὸν ὦμον [וְרֹעַ]. Andere Beispiele bei Stephan. Morinus, de lingua primaeva. S. 385 ff.) — Daß die Synagogenrollen noch ohne Vokale geschrieben sind, läßt wenigstens vermuthen, daß zur Zeit Esra's die Vokale noch fehlten, und ungefähr zu demselben Schlusse berechtigt die Wahrnehmung, daß auch der samaritanische Pentateuch ohne Vokalzeichen ist.

---

5) Sieh Hoffmann grammatica syriaca. S. 86. Wir haben sogar eine Spur von der Abhängigkeit der hebräischen Vokalzeichen von den arabischen in den Namen hebräischer Vokale, besonders wie sie im Buche Kosri (l. II. S. 80. ed. Buxt.) vorkommen. 1) ă פתיחה; 2) שבר fractio = Chirek, vgl. Kesre. 3) קמוץ ist ohnehin dem arabischen Dhamma, compressio, nachgebildet.

Dagegen muß angenommeu werden, daß neben dem geschriebenen Texte eine Tradition über die Aussprache desselben herlief, welcher wenigstens seit der Zeit Christi in schwierigen Fällen diakritische Zeichen zu Hülfe kamen. Ein Festhalten an einer hergebrachten Weise des Aussprechens ist so natürlich, daß ohne alle weitern Beweise ein Blick auf die Sabbathvorlesungen schon darauf hinführen müßte. Die Soferim, als bestellte Hüter des Textes, mußten nothwendig auch über die herkömmliche Aussprache wachen. — Je näher die alten Übersetzer dem Orte der Wirksamkeit der Soferim oder ihrer Nachfolger stehen, desto mehr stimmen sie mit der gegenwärtigen Punktation überein. (Die alexandrinische Version entfernt sich am weitesten; Onkelos und Jonathan stehen am nächsten; der mit Rabbinen von Tiberias verkehrende Hieronymus näher, als die Peschito.) — Von einer solchen Gehör-Tradition hinsichtlich der Vokalisirung ist es zu verstehen, wenn der heilige Hieronymus hinsichtlich einer eigenthümlichen Vokalisirung von חמשים (Exod. 13, 18. in seiner 125. epist. ad Damasum) sagt: Omnis Judaea conclamat et synagogarum consonant universa subsellia.

Dieser Kirchenvater spricht auch öfters von accentibus in einer Weise, daß man darunter nur diakritische Zeichen verstehen kann. Man wird solche Zeichen um so eher in jener Zeit voraussetzen müssen, da auch der Talmud (Megillah [hieros.] f. 75. Nedarim f. 37. Brachoth f. 62. c. 2. Chagigah f. 6. c. 2.) von Sinnzeichen (טְעָמִים) und der Erlöser von apicibus redet. (Matth. 5, 18.) Auch spricht die Analogie, namentlich der syrischen Literatur, dafür, daß der Einführung von förmlichen Vokalzeichen der Gebrauch diakritischer Punkte und Striche vorangegangen sey. [6])

6) Die Zeit, in welche die Einführung der uns bekannten Vokale zu setzen ist, läßt sich nicht bestimmen; da indeß seit 900 n. Chr. die Vokalisation vollkommen ausgebildet erscheint, vor dem Schlusse des Talmuds aber nicht Statt gefunden haben kann, so ist sie in die Zeit des Aufblühens der arabischen Literatur zu setzen. Da wir aus dieser Zeit überhaupt fast ohne Nachrichten über das gei-

§. 3.

Die Bestimmung jener Sinn- und Schlußzeichen טעמים 7) war eine critische Feststellung des Textes, welche auf seinen Sinn großen Einfluß übte. Die Rabbinen schreiben bereits dem Esra einen Antheil an der critischen Einrahmung der Bibel durch Sinn- und Schlußzeichen ein, und berufen sich hiebei auf die Stelle Nehemia 8, 8., welche sie paraphrasiren, ויבינו מפורש וה תרגום : ושום שכל אלו הטעמים : במקרא וה המסורת ויש אומרים אלו הכריעים ויש אומרים אלו ראשי הפסוקים. Talmud Jerus. Megillah c. 4. 8) Sie hätten sich auch auf den Namen סופר berufen können, den Esra mit Auszeichnung führt. (Esra 7, 6. 10. vgl. 4, 12.) Jedenfalls haben die סופרים, welche besonders nach den Zeiten der sogenannten Synagoga magna auftraten, durch allerlei Merkmale den ursprünglichen Text und seinen Sinn festzuhalten und gleichsam einzuzäunen gesucht. Nach Kidduschim (f. 30. c. 1.) zählten schon die soferim rischonim die Buchstaben. Außerdem beobachteten sie eine Menge von Anomalieen (Nedarim f. 37.); indem sie aber der Meinung waren, daß dieselben von Mosis Zeit herrühren, so wagten sie nicht, ohne weiters im Texte zu ändern, sondern suchten die Bemerkung über die Existenz einer Anomalie an irgend einer Stelle zum Markstein des unverrückbaren alten Textes zu machen. 9) Die critischen

---

stige Leben der Juden sind, so darf es uns nicht wundern, daß wir weder über den Urheber, noch den Ort oder die Mittel dieses wichtigen grammatisch-exegetischen Unternehmens etwas Bestimmtes wissen.

7) טעם soviel als Verstand; es ist bekannt, daß man früher sagte: „Der Verstand ist aus", statt: „Der Satz ist aus". Die Accente als Interpunktionszeichen sind mitbegriffen.

8) S. Buxtorf, Tiberias. Basel 1620. 4. S. 34 ff., wo noch einige Varietäten dieser Auslegung angegeben sind.

9) Nedarim f. 37. אמר ר' יצחק מקרא סופרים ועטור סופרים וקריין ולא כתיבן ובתיבן ולא קריין הלכה למשה מסיני. Vgl. Matth. 7, 27., wo Christus lehrt als einer der (gesetzgebende) Macht hat, nicht wie die γραμματεῖς, (welche nur das Gesetz hütend umzäunen.)

Regeln und Bemerkungen der alten Schriftgelehrten (γραμματεῖς, *νομικοί*, סופרים, chald. ספריא) wurden lange Zeit mündlich fortgepflanzt, ja sie hießen schlechtweg die Masorah, Überlieferung (מסורה von מָסַר, wie עבודה von עבד). Diese war ohne Zweifel mitbegriffen in der jüdischen Arkandisciplin, welche sich unter Anderm in Gittin f. 60. ausspricht: דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה. דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. (10)

Das Corpus solcher Bemerkungen wurde von Generation zu Generation immer größer, bis ein gewisser R. Menaqai dasselbe zu einer Art von Abschluß brachte.

R. Ada und R. Hamenuna waren für die weitere Verbreitung desselben thätig, letzterer besonders in Babylon. (Um 200 n. Chr. 11)] Ein gewisser R. Dusa scheint die Masorah später in Babylon aufgezeichnet zu haben. Ibn Esra nennt zwar die Gelehrten von Tiberias (חכמי טבריא) als Urheber der Masorah; er widerspricht aber damit nicht der Annahme, daß Babylon der Ort ihrer Fixirung und Aufschreibung sey. 12) Im achten Jahrhundert scheint sie vollendet und auf die Handschriften angewendet worden zu seyn. Doch dauerte es geraume Zeit, bis sie zugleich mit einer festen Vokalisation herrschend wurde; im Zeitalter der Geonim war ihre Herrschaft noch nicht allgemein 13), und später, bis zur Verbreitung der Buchdruckerkunst, waren, nebst der Vokalisation, nur gewisse kurze Resultate ihrer unzähligen Beobachtungen eine feste Norm für ganz

---

10) S. Buxtorf. Tiberias. S. 33 f.

11) S. Wolf. bibl. hebr. I. 171. und Eichhorn, Einleit. I. S. 283.

12) Für Babylon — d. h. die Gegend des ehemaligen Babel — sprechen mehrere Umstände: 1) Deuter. 32, 6. heißt es in der Masorah: Bei denen von Sora wird ה besonders und ליהוה besonders geschrieben; in Naherdea schreibt man הל; 2) Tiberias hatte zu der Zeit längst verblüht, vor welche die Fixirung der Masorah nicht gesetzt werden kann; 3) die Einführung der Vokalzeichen hängt mit der Vollendung der Masorah zusammen, und diese kann nicht vor 700 geschehen seyn.

13) Namentlich unter Saadias.

Israel; das große Corpus selbst war wenig zugänglich [14]) und in großer Verwirrung [15]), bis nach einer vorbereitenden Bearbeitung der gelehrte R. Ben Chajim sie mit unsäglicher Mühe ordnete und herausgab (Biblia rabb. Bomberg. 1525. fol.), eine Ausgabe, an die sich die von Buxtorf d. Ä. verbesserte (Biblia Rabbinica Basil. 1618. 1619. fol.) anschloß. [16])

Nachdem schon früh kleine, durch die Cäsuren der ablaufenden Rede bedingte Abschnitte festgesetzt worden waren, machten sich die Masorethen ein Geschäft daraus, diese Abschnitte, welche sie פסוקים oder Verse nennen, zu zählen. Später wurde eine Zählung der liturgischen Perikopen (סדרים) hinzugefügt. Überdieß wurden die Buchstaben gezählt, und sogar genau beobachtet, wie oft א in der Bibel vorkomme (42377 mal), wie oft ב (38218 mal) u. s. w. Auch bezeichnet die Masorah den mittlern Buchstaben eines jeden Buches. So kleinlich diese monströse Sorgfalt uns vorkommen mag, so ist sie uns doch eine Garantie für die treue Bewahrung der heiligen Urkunden, und gewährt uns gerade für jene Zeiten, in welchen uns das Licht einer genauen jüdischen Geschichte nicht leuchtet, große Zuversicht. [17]) Dasselbe gilt von der sorgfältigen Aufzählung der verschobenen, verkehrten, zu kleinen oder zu großen Buchstaben [18]) und von der unermüdlichen Angabe bestimmter Constellationen von Ausdrücken, Verbindungen, — derlei Angaben bilden den größten Theil der Masorah —; denn so wenig unmittelbare Brauchbarkeit für Critik und Exegese diese scheinbar grillenhaften Bemerkungen haben und so sehr sie aussehen, wie das Geldzählen und Dukatenwaschen eines wahnsinnig gewordenen Bankiers, so zeugen sie doch dafür, daß

---

14) Über אבלה ואבלה s. Wolf. bibl. hebr. II. S. 467 und 1259.

15) Eichhorn, Einl. I. S. 304.

16) Vgl. die sehr schätzbaren Propylea Masorae, welche Julius Fürst seiner Concordanz (Tauchnitz 1840. fol.) anfügte. Aus dem ganzen Corpus masorethischer Bemerkungen ist ein Auszug gemacht, besonders die Keri enthaltend, welchen man die kleine Masorah nennt. Er ist unsern gewöhnlichen Bibelausgaben beigefügt.

17) Unter dem Namen des Saadia haggaon besitzen wir ein sehr künstliches Gedicht, welches sich zur Aufgabe gemacht hat, die Zahl anzugeben, wie oft ein Buchstabe in der ganzen Bibel vorkomme. Es ist erklärt in Buxtorfii tiberias p. 183 sq. Vgl. Literaturhistor. Mittheilungen von Leop. Dukes. Stuttg. 1844. S. 100 ff.

18) Die beharrliche Beibehaltung dieser Anomalien in der äußerlichen Aufschreibung ist noch nicht hinlänglich erklärt.

Israel ſeit den Zeiten der Soferim den redlichen Willen gehabt habe, die hebräiſchen Urkunden treu zu überliefern, und widerlegen die von Mohammed und von fanatiſchen Feinden des hebräiſchen Textes vorgebrachte Beſchuldigung, die Juden hätten die Bibel verfälſcht. [19])

19) S. Koran, Sura II. V. 79. Sura III. V. 70. Sura V. V. 14. und Maraccius prodrom. p. 7. 33. Man kann allerdings auch Väterſtellen für dieſelbe Meinung anführen, namentlich Juſtin d. M.; aber ſie ſprechen in der Regel nur von Weglaſſungen, nicht von Verfälſchungen. So ſagt der heilige Juſtinus, daß in der Mitte *τῶν ἐξηγήσεων ὧν ἐξηγήσατο Ἔσδρας εἰς τὸν νόμον τὸν περὶ τοῦ Πάσχα*, alſo Esra 6, 19—22. und wahrſcheinlich zwiſchen V. 20 und 21., früher Folgendes geleſen worden ſey, was jetzt ſich nicht mehr finde:

„Dieß Paſcha iſt unſer Erlöſer und unſere Zuflucht, und wenn ihr es betrachten werdet, und es in euer Herz eingeht, daß wir ihn im Zeichen erniedrigen, und darnach auf ihn hoffen, ſo wird dieſer Platz in Ewigkeit nicht verwüſtet werden, ſagt der Herr der Heerſchaaren. Wenn ihr aber nicht an ihn glaubet, und auf ſeine Verkündung nicht höret, werdet ihr den Völkern zum Gelächter werden.“ S. Whitaker, the origin of Arianism disclosed p. 305. Andere Beiſpiele S. 311. 298. Man wollte dahin auch das ſcheinbare Citat Chriſti rechnen Matth. 5, 43.: Odio habebis inimicum tuum, und Matth. 2.: *Ναζωραῖος κληθήσεται.* (Vgl. Judic. 13, 5) und Matth. 27, 9. vgl. mit Jerem. 32, 7—9. S. Zachar. 11, 12; allein dieſe Stellen ſind längſt ſo erklärt worden, daß ſie wenigſtens keinen Beweis für jene Annahme bilden. Die Analogie des bekannten *Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου* Pſ. 96. kann auf die Vermuthung führen, daß manchmal chriſtliche Reflexionen, welche übrigens wahre Entfaltungen des wenigſtens im Zuſammenhange begründeten Sinnes ſeyn konnten, einzelnen Stellen beigeſchrieben und von heiligen Vätern als urſprünglicher Text betrachtet wurden. (Das Cognovit bos et asinus | Quod puer erat Dominus — bei Daniel Thesaur. hymnol. I. S. 335. kann in Habak. 3, 2. vgl. Iſai. 1, 3. wiedergefunden werden.)

Damit ſoll aber keineswegs in Abrede geſtellt werden, daß einzelne Stellen, die früher in der Bibel waren, weggelaſſen wurden; denn in den Berathungen über die Beibehaltung oder Ausſchließung vom Hohenlied und Koheleth, in der neuen Recenſion des Jeremias und Daniel zeigt die Synagoge die Macht, wenigſtens prophetiſche Schriften und Hagiographa aus der Bibel ganz oder theilweiſe wegzulaſſen. Dieſe Weglaſſungen müſſen aber

Außer solchen Beobachtungen finden sich aber in der Masorah auch andere, welche für die biblische Critik unmittelbare Brauchbarkeit haben. Dahin gehören, außer 18 ziemlich unbedeutenden Emendationen, welche unter dem Namen תקוני סופרים im Talmud, in Tanchuma u. s. w. erwähnt werden, und fünfmaliger Ausmerzung des Bindewortes ו (עטור הסופרים), besonders die unter dem Namen Keri [20]) bekannten critischen Notizen. Die Masorethen bemerkten an vielen Stellen Construktionen und Ausdrücke, welche mit der systematischen Grammatik nicht harmonirten. Sie wagten nun nicht, den Text sogleich nach den Regeln der Grammatik zu corrigiren, sondern begnügten sich damit, den correkten Ausdruck an den Rand zu schreiben, und seine Vokale in den Text zu setzen; so daß an einer mit solchem Keri versehenen Stelle das im Texte stehende Wort ohne eigene Vokale ist. Eine zweite Art von Keri sind die euphemistischen; es kommen nämlich Wörter in der Bibel vor, welche zu heilig oder zu unheilig sind, als daß sie nach dem Urtheile der Rabbinen ausgesprochen werden dürften, und es mußten für dieselben Synonyma gebraucht werden; so für שגל immer שכב; so 2. Kön. 6, 25. für חרי יונים — דביונים. Für den heiligen Gottesnamen substituiren die Masorethen nach einer alten Observanz, die wir schon in der Septuaginta treffen (vgl. Exod. 20, 7. Levit. 24, 11.), das Wort אֲדֹנָי, dessen Vokale dann auch unter יהוה erscheinen; und im Falle אדוני ohnehin im Conterte vor יהוה zu stehen kömmt, den Namen אלהים. Da ferner dieser Fall unzählige Mal eintritt, so wird am Rande nicht das Keri אדוני und אלהים ausgesetzt, sondern der Leser muß sich durch die Vokale diese Gottesnamen vergegenwärtigen. Ohne Zweifel hat an manchen Stellen durch die Vernachläßigung der ausdrücklichen Anschreibung des Keri eine Vokalisirung sich als כתיב geltend gemacht, welche ursprünglich nichts, als masorethische Bemerkung

---

wohl vor Christus oder doch unabhängig von polemischen Rücksichten geschehen seyn; denn — um mit dem heiligen Augustinus zu reden de civit. Dei l. XV. 13. —: absit ut prudens quispiam vel Judaeos cujuslibet perversitatis atque malitiae tantum potuisse credat in codicibus tam multis et tam longe lateque dispersis.

20) קְרִי heißt das Gelesene oder „das zu Lesende;" in letzterem Sinne wird es in der Masorah genommen, um diejenige Lesart zu bezeichnen, welche zwar nicht im Texte steht; aber nach dem Urtheile der Masorethen adoptirt werden muß. Die Textlesart heißt כתיב „das Geschriebene".

war.[21]) Endlich finden sich unter den Keri wohl auch eigentliche Varianten; wir haben wenigstens im Talmud (Taanith jerus. f. 68. c. 1. vgl. tract. Soferim c. 6.) eine Nachricht über critische Handschriftenbenützung, während der Tempel noch stand.[22])

§. 4.

Die Masorah erhielt nicht sogleich nach ihrer vollständigen Aufschreibung ein solches Ansehen, daß nicht dem Einzelnen gestattet gewesen wäre, den Consonantentext in besondern Fällen nach eigenen Gründen zu vokalisiren, ja zu trennen und zu verbinden. Man hielt sich hiebei an einen talmudischen Grundsatz, welcher zur Zeit, da die Masorah größtentheils noch mündlich fortgepflanzt wurde, aussprach, man müsse ihr allerdings eine große Bedeutung zuschreiben, wenn es gelte, die ursprünglich vom Verfasser intendirte und von der Tradition bezeugte Weise der Theilung und Vokalisirung des Textes zu entdecken; aber sie sey nicht unfehlbar.[23]) Diesen, wie uns scheint, richtigen Grundsatz hielt Saadia haggaon vor der Mitte des zehnten Jahrhunderts fest.[24]) Später nahm die bestimmte

---

21) Ein wichtiger Fall dieser Art scheint mir Is. 2, 22, wo jetzt gelesen wird בַּמֶּה. Vulg. las בָּמָה (excelsus) und ebenso Sohar. (Ed. Sulzb. II. p. רצ״ב). Vgl. das bekannte מִטָּה Genes. 47, 31. und vielleicht auch das schwierige כָּאֲרִי Ps. 22., wofür dem Zusammenhang nach als כתיב zu setzen ist: כָּאֲרִי. Daß die Masorethen bei der Punktation כָּאֲרִי an einen Löwen dachten, ist mehr, als wahrscheinlich.

22) Außer der Masorah (gleichsam als בריתא zu derselben) giebt es eine Sammlung von 216 Stellen, worin die Lesart der östlichen (d. i. babylonischen) von jener der westlichen (d. i. palästinensischen) Juden abweicht. Diese Varianten heißen: חלופי שבין מערבאי ומדנחאי. Sie beziehen sich nur auf die Consonanten. (Jerem. 6, 6. und Amos 3, 6. Raphe und Mappik.)

23) יש אם למקרא יש אם למסורה.

24) S. Leopold Dukes: „Verhältniß des Saadia zur Massora" in seinen literaturhist. Mittheilungen. Stuttg. 1844. S. 82 ff.

Art von Interpunktirung, Theilung und Vokalisirung des biblischen Textes, welche von der Masorah vorgezeichnet wurde, an Ansehen zu, und machte sich allenthalben geltend. Da die Verbreitung eines so umfassenden Corpus von critischen Bemerkungen und die Anwendung derselben auf den biblischen Text große Schwierigkeiten hatte, so wurden Musterhandschriften nöthig, d. h. Abschriften der Bibel, welche die Garantie boten, daß in ihnen die Tradition der Masorah richtig befolgt sey. Die wichtigste Handschrift dieser Art befand sich gegen die Mitte des eilften Jahrhunderts (um 1034) zu Jerusalem; ein berühmter jüdischer Critiker, Namens R. Aharon Bar Mosche, aus dem Stamme Ascher, daher gewöhnlich Ben Ascher genannt, hatte viele Jahre lang an der richtigen Herstellung derselben gearbeitet. Maimonides, der 50 Jahre später in Egypten lebte, benützte sie nicht nur selbst, sondern bezeugt auch, daß die Juden sich insgemein nach ihr richten.[25] Gleichzeitig[26] mit Ben Ascher lebte R. Mosche Ben David aus dem Stamme Naftali, daher Ben Naftali geheißen, welcher ebenfalls eine critische Recension des biblischen Textes vorgenommen zu haben scheint. Wenigstens haben sich neben der Masorah 864 auf die Accentuation und Vokalisation sich beziehende Varianten fortgepflanzt, welche den Namen führen חלופי בין בני אשר ובין בני נפתלי, d. i. Verschiedenheiten zwischen den Kindern (Nachfolgern) Aschers und Naftali's; was eine babylonische Recension voraussetzt, welche mit einem Naftali im

---

25) Liber autem, cui innixi sumus in rebus istis (signandis sectionibus clausis et apertis) est Liber celeberrimus in Aegypto, comprehendens omnes viginti quatuor libros (Biblicos), qui a plurimis annis fuerat Hierosolymis ut ex eo corrigerentur libri (לְהַגִּיהַּ מִמֶּנּוּ הַסְּפָרִים) et huic libro omnes innitebantur, eo quod eum correxit Ben Ascher in quo corrigendo multos annos impendit, quemque saepius inter describendum (כמו שהעתיקו) castigavit et emendavit. Bei Buxtorf fil. de punctorum antiquitate. S. 273. 270.

26) Wolf, bibl. hebr. t. I. S. 126 f.

Zusammenhange steht.[27]) Jedenfalls ist nach der eben angeführten Stelle der von Ascher hergestellte Text die Grundlage des Bibeltextes im Abendlande geworden; wo er den Namen des jerusalemischen führte. (S. Hottinger thes. philol. S. 108.) Jedoch fand neben dieser Recension eine ältere, welche man auf Hillel (den Jüngern um 340) reducirte, in Spanien Beifall, ohne sich weitern Eingang, als in Vergleichung einzelner Stellen verschaffen zu können. (Juchasin p. 132. a. Kimchi im Lex. s. v. שום.) Moses Ben Nachman (um 1200) kennt eine babylonische und jerusalemische Recension (ספרי בבל und ספרי ירושלים) und den einzeln dastehenden hillelischen Codex ספר הלליא. (S. Buxtorf jun. de punct. antiq. S. 55. vgl. S. 351. und Hottinger thes. philol. S. 105.)

§. 5.

Von den datirten Handschriften reicht keine über 1100 n. Chr. zurück[28]), wir können daher durch Codices den Zustand des hebräischen Textes vor dem Durchdringen der gesammelten Masorah nicht controliren, und da wohl alle unsere Handschriften der abendländischen Recension angehören, so war uns bisher noch nicht einmal eine vollkommene Übersicht der Ausbildung des masorethischen Textes vergönnt. Es bietet indeß schon das Abendland eine so große Anzahl von zum Theil bedeutenden Abweichungen in den Handschriften dar, daß man mit Recht fragen kann, aus welchem Grunde denn gerade diejenige Recension als masorethischer Text, als das eigentliche hebräische Original angesehen werden müsse, welche seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in unsern Druckausgaben herrscht. So sehr sich der ältere Protestantismus gesträubt hat, an dem uns geläufig gewordenen gedruckten Text auch nur einen Accent zu

---

27) Soviel steht nämlich bei den Rabbinen fest, daß die Lesearten der בני נפתלי babylonische, die der בני אשר palästinensische seyen.

28) Cod. Kennik. 154. ist vom J. 1106. Von den undatirten setzt Rossi den Cod. 634. in's achte, Cod. 503. in's neunte Jahrh.

ändern, so unläugbar mußte es seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts anerkannt werden, daß unser textus receptus sich vielfältig auf zufällige Weise gebildet habe, und daß derselbe vielfacher Verbesserung fähig und bedürftig sey. Die ersten Ausgaben [29]) waren nicht critisch; man weiß nicht, welche und wie viele Handschriften benützt wurden und auf welche Weise. Der Text der Complutenser Polyglotte ist zwar critischer, indem sieben Handschriften aus dem zwölften Jahrhundert, die 4000 Dukaten gekostet hatten, zur Herstellung eines guten Textes benützt wurden [30]); aber er kann noch lange nicht als ein vollendeter Text betrachtet werden, da die Superiorität der gebrauchten Handschriften über die große Schaar der nicht gebrauchten im geringsten nicht erwiesen ist. Der Text der Antwerper Polyglotte stützt sich auf den complutensischen der Art, daß von ihm nichts andres geurtheilt werden kann, als vom erstern. Die Pariser und Londoner Polyglotte hatten ihr Augenmerk zu sehr auf die Versionen gerichtet, um für den hebräischen Text viel zu thun, sie begnügten sich, die bereits vorhandenen Editionen zu benützen, zu denen vorzüglich als eine selbstständige die zweite bambergische gehört. (1526.) Die folgenden Ausgaben enthalten gemischte Texte, mit Änderungen, welche größtentheils aus grammatischen und exegetischen Conjekturen hervorgegangen sind, dieß gilt besonders von den unter uns gang und gäben Handausgaben, zu welchen der zu seiner Zeit hochberühmte R. Menasse Ben Jisrael in Amsterdamer Ausgaben (1630, 1635) den Grund gelegt hat. Jos. Athias, welcher auf dem von jenem gelegten Fundamente fortbaute, verglich für seine Ausgabe (1661 und unter der Controle von

---

29) 1477 der Psalter. 1482 fol. der Pentateuch zu Bologna. 1488 zu Soncino die ganze hebr. Bibel. 1494 die hebr. Bibel zu Brescia, welche Luther bei seiner Übersetzung benützte. S. Jo. G. Palmii de codicibus . . . . quibus B. Lutherus in conficienda interpretatione usus est liber historicus. Hamburg. 1738. S. 13 ff.

30) Vgl. Hefele's Aufsatz über Ximenez und seine Polyglotte in der Tübinger Quartalschrift 1844. 2. Heft.

Leusden 1667) nur ein Paar Codices; die von Clodius (1677), von Majus (1692), Jablonsky (1699 und 1712), van der Hooght (1705) und Opitz (1709) haben zwar insgesammt ihr Verdienst, können aber doch nicht als gründliche Recensionen gelten. Die Ausgabe von Joh. Henr. Michaelis (1720) gieng zwar in Vergleichung der Handschriften weiter, als alle bisherigen, blieb aber doch noch weit hinter dem erreichbaren Ziele zurück. Da trat Houbigant mit dem kühnen Versuche auf, durch Vergleichung von Handschriften und Übersetzungen, wie durch Erwägung des Zusammenhanges einen ganz neuen Text des alten Testamentes zu gründen. (Paris 1753. fol. Daraus Notae criticae et exegeticae in V. Test. Frankfurt 1777. 2 voll. 4.) Er verfuhr allerdings vielfältig sehr vorschnell, und verließ zu oft den Boden einer nüchternen, einzig nach positivem Zeugenverhör von Handschriften und andern Dokumenten vorschreitenden Textcritik; aber darin übersah er die Bibelforscher seiner Zeit, daß er das Stehenbleiben bei dem nun einmal herrschend gewordenen Texte für einen Aberglauben erklärte, und daß er die uns unter dem Schutze der Vorsehung aufbehaltenen Handschriften und Übersetzungen mit der uns von derselben Vorsehung gelassenen Vernunft für ebenso ehrwürdige Vermittler der ächten Urkunde des alten Testamentes hielt, wie den aus wenigen, vom Zufall zusammengebrachten Handschriften geschöpften **textus receptus.** Statt seine Fehler zu vermeiden, hat man sich bisher größtentheils begnügt, entweder mitleidig [31]) seiner zu erwähnen, oder das, was er in der Conjekturalcritik oft zu kühn gewagt hat, bis zum bodenlosen Extreme zu treiben.

---

31) Competente Richter, wie Kennicot, sprechen freilich anders. Dieser sagt (The State of the Printed Hebrew Text. Oxf. 1759. II. dissert. S. 488.): „I take the liberty to say — that this celebrated edition seems to proceed upon so just a plan, as to its main principles, and to be executed (in the general) with so much skill and judgement, as to claim for its worthy author the applause of all the friends of Religion and Learning.“

Allerdings ist, besonders seit ungefähr 15 Jahren, Vieles geschehen, um wenigstens im Einzelnen den Text auf sichere Weise herzustellen [32]; aber es ist auch noch viel zu thun. Kennikot, ein Zeitgenosse Houbigants, von Letzterem vielfältig influenzirt [33], und de Rossi, ein sizilianischer Priester, haben einen solchen Vorrath von handschriftlichen Varianten gesammelt, und die im folgenden Kapitel näher zu besprechenden Übersetzungen sind so gründlich gesichtet, daß es nur des Baumeisters bedarf, der das gegebene Material zu einer guten Recension des hebräischen Textes erbaue. [34])

§. 6.

Die Änderungen einer gründlichen Recension können nicht bloß in der Wahl anderer Wörter, anderer Vokalisation bestehen, sondern auch in einer neuen Abtheilung. Vor Esra war ohne Zweifel der Text in einem Continuum fortgeschrieben, Consonant an Consonant; Esra scheint wenigstens durch Zeichen die Wörter in schwierigen Fällen und die פסוקים oder Verse abgetheilt zu haben. [35])

---

32) Ewald und einige Andere haben da und dort, auf Handschriften, Übersetzungen und den Context sich stützend, den textus receptus glücklich reformirt.

33) Kennicot the state of the Printed Hebrew Text. S. 492.

34) Kennikots Varianten, aus 615 Handschriften und 52 alten Ausgaben auf den Grund der von der Hooghtischen Bibel gesammelt, erschienen 1776—1780 zu Oxford. Gründlicher arbeitete de Rossi, welcher zu den Ergebnissen Kennikots noch die Vergleichung von 731 Handschriften und 300 Ausgaben fügte. Er gab seinem Werke den Titel: Variae lectiones veteris Testamenti. 4 voll. 1784—1788. Dazu 1798 Scholia critica in vet. Test.

35) S. oben §. 3. Anfang. Daß noch im dritten Jahrh. v. Chr. eine allgemein gültige Abtheilung der Worte und Verse fehlte, oder wenigstens nicht mit der masorethischen übereinstimmte, geht aus der Übersetzung der LXX hervor. S. Frankel, Vorstudien zur Septuaginta. S. 216. Jahn, Einl. I. §. 98. S. 357. Eichhorn, Einl. I. S. 164.

Außer der Feststellung von liturgischen [36]) Abtheilungen geschah in Beziehung auf Eintheilung von der Zeit des Esra bis

---

36) Der Pentateuch zerfällt behufs der Vorlesung an jedem Sabbath in 54 Paraschen, d. i. Abschnitte (פרשיות), welchen Abschnitte aus den Propheten entsprechen, die man Haftaroth (הפטרות, s. über diesen Namen Frankel, Vorstudien. S. 50 f.) nennt. Da bei jeder Parasche 7 Personen zum Lesen aufgerufen wurden, so zerfällt jede in 7 kleinere Abschnitte. Die Paraschen selbst werden mit פפ" oder סס" angezeigt; die Unterabtheilungen mit פ oder ס. פ bedeutet hiebei פתוחה offen; ס hingegen סתומה geschlossen; jenes soll ausdrücken, daß mit der Parasche eine neue Zeile beginne, letzteres, daß dieselbe mitten in einer Zeile anfange. Folgendes sind die Paraschen des Pentateuches: I. Genesis. 1) בראשות 1, 1 — 6, 8. 2) נח 6, 9 — 11, 32. 3) לך לך 12, 1 — 17, 27. 4) וירא 18, 1 — 22, 24. 5) חיי שרה 23, 1 — 25, 18. 6) תולדות יצחק 25, 19 — 28, 9. 7) ויצא 28, 10 — 32, 2. 8) וישלח 32, 3 — 36, 43. 9) וישב 37, 1 — 40, 23. 10) ויגש אליו 41, 1 — 44, 17. 11) ויחי מקץ 44, 18 — 47, 27. 12) ויחי יעקב 47, 28 — 50, 26. II. Exodus. 1) ואלה שמות 1, 1 — 6, 1. 2) וארא 6, 2 — 9, 35. 3) בא 10, 1 — 13, 16. 4) ויהי בשלח 13, 17 — 17, 16. 5) וישמע יתרו 18, 1 — 20, 23. 6) משפטים 21, 1 — 24, 18. 7) ויקחו לי תרומה 25, 1 — 27, 19. 8) ואתה תצוה 27, 20 — 30, 10. 9) כי תשא 30, 11 — 34, 35. 10) ויקהל 35, 1 — 38, 20. 11) אלה פקודי 38, 21 — 40, 38. III. Leviticus. 1) ויקרא 1, 1 — 5, 26. 2) צו את אהרון 6, 1 — 8, 36. 3) שמיני 9, 1 — 11, 47. 4) אשה כי תזריע 12, 1 — 13, 59. 5) מצורע 14, 1 — 15, 33. 6) אחרי מות 16, 1 — 18, 30. 7) קדשים 19, 1 — 20, 27. 8) אמור כהנים 21, 1 — 24, 23. 9) בהר סיני 25, 1 — 26, 2. IV. Numeri. 1) במדבר סיני 1, 1 — 4, 20. 2) נשא את ראש 4, 21 — 7, 89. 3) בהעלותך 8, 1 — 13, 1. 4) שלח לך 13, 2 — 15, 41. 5) ויקח קרח 16, 1 — 18, 32. 6) חקת התורה 19, 1 — 22, 1. 7) וירא בלק 22, 2 — 25, 9. 8) פנחס 25, 10 — 30, 1. 9) ראשי המטות 30, 2 — 32, 42. 10) אלה מסעי 33, 1 — 36, 13. V. Deuteronomium. 1) אלה הדברים 1, 1 — 3, 22. 2) ואתחנן 3, 23 — 7, 11. 3) והיה עקב 7, 12 — 11, 25. 4) ראה 11, 26 — 16, 17. 5) שופטים 16, 18 — 21, 9. 6) כי תצא 21, 10 — 25, 19. 7) כי תבא 26, 1 — 29, 8. 8) נצבים 29, 9 — 30, 20. 9) וילך 31. 10) האזינו 32. 11) וזאת הברכה 33, 1 — 34, 12. Es giebt auch noch eine Abtheilung des Pentateuches in 153 Perikopen (סדרים) behufs der Vorlesung des Penta-

auf die Gegenwart wenig, als daß der hebräische Text die höchst wahrscheinlich von Hugo a St. Caro († 1262) in die lateinische Bibel eingeführte Kapitelabtheilung adoptirte. Dieß geschah zuerst durch R. Nathan, den Verfasser einer berühmten hebräischen Conkordanz, in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts. [37]) Während aber Hugo a St. Caro nach einer bestimmten Distanz in jedem Kapitel die Buchstaben A. B. C. u. s. w. zum Behufe des bequemern Citirens setzte, so begnügte man sich im Hebräischen, bloß nach Kapiteln (פרק, סימן, קפיטולי) zu citiren, bis Robert Stephanus 1548 in seiner Ausgabe der Vulgata mit dem Beispiele des Numerirens einzelner Verse vorangieng. So oft nun diese Kapiteleintheilung auch störend einen Zusammenhang von Gedanken unterbricht und daher unbeachtet bleiben muß, so ist sie doch bei weitem nicht von so großem Einfluß, wie die viel ältere Theilung der Consonanten des Textes in Worte und der Worte in Sätze und Verse. Die Freiheit, welche sich Saadia gegen die nun bestehende Theilung

teuchs binnen 3 Jahren. S. Jos. de Voisin observ. in prooem. pug. fidei. ed. Carpzov. S. 102 f. Die prophetischen Abschnitte (haftaroth) finden sich in jeder Bibel. Vgl. Zunz, gottesdienstl. Vorträge. S. 6. 174. 179. 227. 330 ff. und Fränkel, Vorstudien. S. 49 ff. Die Reihenfolge der Paraschen und Haftaren nach den jüdischen Feiertagen finden sich aufgezählt in bibliotheca critica Sacra t. I. S. 74. Auch in B. Mayer: „Das Judenthum". S. 82 ff.

37) Die vom heiligen Hieronymus erwähnten Capitula sind ohne Zweifel die liturgischen Perikopen. S. Commentar. in Mich. 6, 9. Sophon. 3, 14 Jerem. 9, 22. Quaest. in Genes. 36, 14. Vielleicht versteht er aber darunter einzelne dem Inhalte nach zusammengehörige Abschnitte, welche mitunter nach irgend einem den Inhalt charakterisirenden Schlagwort citirt werden. So führt Philo de Agricult. t. I. p. 316. ed. Mangey. die Stelle Deuter. 27. an mit den Worten *λέγει ἐν ταῖς ἀραῖς*. So Raschi (zu Osee 9, 19.) das Stück Judic. 19 — 21. als פילגש; das Stück 2. Sam. 2, 8 — 3, 39. durch בְּאֵבְנֵר. S. Abenesra zu Osee 4, 8. Vgl. 1. Sam. 1 — 4. Ferner Röm. 11, 2. *ἐν Ἠλίᾳ*. Markus 12, 26. *ἐπὶ τῆς βάτου*. Mark. 2, 26. *ἐν Ἀβιαθάρ*. Vgl. Jahn, Einleit. I. S. 370. Vgl. auch Sohar ed. amst. II. 88. a., wo Exod. 16. citirt wird durch: במן.

genommen hat, ist gewiß als ein unveräußerliches Recht beizubehalten; jedoch nicht mit Willkühr, sondern unter treuer Abwägung der Gründe zu gebrauchen. Die Rücksicht auf den Zusammenhang wird mit einer Vergleichung von Handschriften und der alten Übersetzungen verbunden seyn müssen.

Die schon oben erwähnte jüdische Abtheilung des alten Testamentes in Thorah, Propheten und Hagiographa ist in der Kirche nicht geläufig geworden; auch die Unterabtheilung der Propheten in frühere und spätere (Josue, Richter, Samuel und Könige sind die frühern, alle übrigen von Isaias bis Malachias die spätern) und der Hagiographa 1) in die drei ältern rhythmischen Bücher, Psalmen, Sprüchwörter und Job (אמ״ת genannt), 2) in die fünf Rollen (חמש מגלות, a. Hohelied, b. Ruth, c. Klagelieder, d. Prediger, e. Esther) und 3) in die Extravaganten: Daniel, Esra, Nehemia und Chronik, ist von der Kirche nicht acceptirt worden. Dagegen sind mehrere Namen, welche beim jüdischen Volke für das ganze alte Testament gebraucht wurden, auch in die Kirchensprache übergegangen. Vor allem der Name: הספרים (Daniel 9.) in *βιβλία*, woher Bibel. Dann מקרא, כתב, מכתב, zur Zeit Christi *γραφή* (Joh. 2, 22. 2. Tim. 3, 16.), *αἱ γραφαὶ* (Joh. 5, 39. Röm. 1, 2. Luk. 24, 27. Akt. 17, 2. 11. 18, 24.), *τὰ γράμματα*. (Joh. 7, 15. 2. Tim. 3, 15.)

Der Name *διαθήκη*, Bund, welcher im hebräischen בְּרִית lauten müßte, hat in der Synagoge insofern eine Grundlage, als der Pentateuch ס׳ הברית genannt wird (Exod. 24, 7.); im neuen Testamente wird sowohl das Evangelium als das mosaische Gesetz durch dieses Wort bezeichnet (2. Cor. 3, 6.), und später wurde es gebräuchlich, die Urkunden jener Offenbarung, welche sich an das mosaische Gesetz anschließt, den alten Bund, hingegen die Urkunde von der Offenbarung Gottes in Christo den neuen Bund zu nennen. (Vgl. Jerem. 31, 31. ברית חדשה.) Das Wort testamentum, welches für *διαθήκη* im Lateinischen gebraucht wird, soll weniger an das Vermächtniß eines Sterbenden, als an einen Vertrag und eine Urkunde über den Vertrag erinnern. [38])

---

38) Vgl. Bibliotheca crit. sacra. vol. I. Lovanii 1704. S. 24 ff. und Carpzovii introd. I. S. 2 ff.

K. IV. Die Überſetzungen des alten Teſtamentes.

A) Die alexandriniſche Verſion.

§. 1.

Nachdem ſchon zur Zeit Nebukadnezars viele Juden nach Egypten geflohen waren, und dort, namentlich im Delta und um dasſelbe (Iſai. 19, 16 ff. vgl. mit Jerem. 43, 7. 44, 1 ff.), ſich niedergelaſſen hatten, kamen unter den erſten Ptolemäern neuerdings viele jüdiſche Gefangene und in ruhigern Zeiten Entrepreneurs, Kaufleute u. dgl. in die Gegend der Nilmündungen, um hier, wo Alexandria ſich immer mehr hob, eine Heimat zu finden. Unter Ptolemäus Philometor und Cleopatra (182—145) war die jüdiſche Bevölkerung Egyptens ſchon ſehr anſehnlich geworden, und konnte ſogar einen eigenen Tempel zu Leontopolis [150] [1]) bauen. Da hier die griechiſche Sprache herrſchte, und die Juden ſich ganz und gar akklimatiſirt hatten [2]), ſo läßt ſich denken, daß das Bedürfniß einer griechiſchen Überſetzung des alten Teſtamentes, oder wenigſtens jener Bücher, welche beim Gottesdienſte gebraucht zu werden pflegten, in Egypten lebendig gefühlt wurde. Und doch iſt die Überſetzung des Pentateuches nicht von den egyptiſchen Juden, ſondern von einem Könige Egyptens ausgegangen. Ariſtobulus, ein Jude, der unter Ptolemäus Philometor (c. 150) gelebt, und ſich auf Philoſophie verlegt hat, berichtet uns nämlich in einem bei Euſebius (Praep. ev. l. XIII. c. 12.) aufbehaltenen Fragmente, das ganze Geſetz ſey unter Ptolemäus Philadelphus, dem Ahnen des Philometor, verdolmetſcht worden, indem dieſer

---

1) Er hieß Ὀνεῖον, ohne Zweifel von ſeinem Gründer Ὀνίας, dem Sohne des jüdiſchen Hohenprieſters Onias III. Die Griechen machten daraus eine Stätte des Eſelscultes von ὄνος, Eſel.

2) Viele Juden dienten bei egyptiſchen Herren; mehrere waren egyptiſche Feldherren.

König, angeregt von Demetrius Phalereus, sich eine große Ehre aus solchen literarischen Unternehmungen gemacht habe.[3])

Flavius Josephus sagt nicht nur in der Schrift gegen Apion II. 4., Ptolemäus, mit dem Beinamen Philadelphus, habe das Verlangen gehabt, in den Besitz der Gesetze und der heiligen Bücher der Juden zu kommen, sondern er erzählt auch (Antiq. XII. 2, 2—14.) in seinen Alterthümern, da, wo er von der Regierung des Ptolemäus Philadelphus zu sprechen hat, mit großer Ausführlichkeit die Umstände, unter welchen die Übersetzung entstanden sey. Er beruft sich hiebei auf die Schrift des Aristeas, eines jüdischen Officiers unter Ptolemäus Philadelphus. Es kömmt darin allerdings manches Sagenhafte vor; aber das Wesentliche davon, nämlich daß Ptolemäus Philometor die Übersetzung mit großem Aufwand und Pomp veranstaltet habe, ist um so weniger zu bezweifeln, da man die Bibliomanie dieses Königs aus griechischen Schriftstellern kennt[4]),

---

3) Manche haben einen Anachronismus in dem Zusammentreffen des Demetrius Phalereus und des Ptolemäus Philadelphus gefunden, indem ersterer verbannt oder gar schon gestorben gewesen sey, als letzterer die Regierung angetreten habe. Aristobulus behauptet aber nicht, daß Demetrius die Übersetzung des Gesetzes direkt veranlaßt habe, sondern nur, daß der gelehrte Ehrgeiz des Ptolemäus Philadelphus von Demetrius angeregt worden sey. Die Stelle lautet nach Valkenaers Emendation: *Καθὼς* (es gieng voraus, daß Plato manches aus dem Pentateuch geborgt habe, indem Einzelnes davon früh in's Griechische übersetzt worden sey) *καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν κατενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν κατεχώρισεν· ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος φιλαδέλφου βασιλέως σοῦ δὲ προγόνου προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.*

4) So hat ein italienischer Philolog zum Pönulus des Plautus eine aus Tzetzes genommene Bemerkung beigeschrieben, welche aus den Schriften des Callimachus und Eratosthenes, den bekannten Bibliothekaren in Alexandrien (um 260), genommen ist, und worin es heißt: Rex ille (Ptol. Phil.) philosophis affertissimus (nach Thiersch affectissimus) et caeteris omnibus autoribus claris, disquisitis impensa Regiae munificentiae ubique terrarum quantum valuit voluminibus opera Demetrii Phalerei phzxa

und da man durch die neuen Entdeckungen der egyptiſchen Archäologie immer mehr mit den pomphaften Formen des ptolemäiſchen Hoflebens bekannt wird.

Hinſichtlich der Zahl der Überſetzer (72) ſtimmt der Talmud (Megillah f. 9.) mit der bei Joſephus und Euſebius (Praepar. Evang. l. VIII. c. 2—5.) aus Ariſteas gegebenen Nachricht überein; es möchte daher wohl auch dieſer Umſtand als hiſtoriſch anzunehmen ſeyn; während die übrigen, worin beſonders die Relationen der heiligen Väter ſehr variiren, als ausſchmückende Sage anerkannt werden müſſen.[5]) Wenn indeß jene Schrift, welche unter dem Namen des Ariſteas cirkulirt, nicht nur als ein Produkt der erweiternden Sage, ſondern als ſchülerhafte amplificatio der bei Joſephus und Euſebius enthaltenen Fragmente des Ariſteas anerkannt werden muß, ſo folgt keineswegs, daß auch Joſephus und Euſebius einen unächten Ariſteas vor ſich gehabt haben. Da ſich an die Entſtehung der griechiſchen Überſetzung in Alexandrien ein Feſt- und in Jeruſalem ein Faſttag anſchloß, ſo liegt uns jedenfalls

---

senum (?) duas bibliothecas fecit alteram extra Regiam, alteram autem in Regia . . . . . haec autem fuerunt omnium gentium et linguarum, quae habere potuit, docta volumina, quae summa diligentia Rex ille in suam linguam fecit ab optimis interpretibus converti. Bei Henr. Thierschius de Pentat. versione Alexandr. Erlangae 1840. S. 9. Vgl. Athenäus l. I. sect. 4. p. 4. beſonders l. V. sect. 36. p. 369. und l. V. sect. 25. p. 356. ed. Tauchnit.

5) Schon der heilige Hieronymus ſagt hinſichtlich der (paläſtinenſiſchen, im Talmud l. c. enthaltenen) Sage von 72 Zellen, in welchen die 72 Gelehrten getrennt, aber übereinſtimmend überſetzt hätten: Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint, cum Aristeas ejusdem Ptolemaei *ὑπερασπιστής* et multo post tempore Josephus nihil tale retulerint, sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse; aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem: ibi spiritus sanctus ventura praedicit, hic eruditio et verborum copia ea quae intelligit, transfert. Praefat. in pentat. Vgl. Praef. in Paralip.

ein Zeugniß von solcher Aufmerksamkeit der alten Juden auf diese Arbeit vor, daß wir unmöglich die wesentliche Richtigkeit ihrer Nachrichten beanstanden können.

§. 2.

Diese unter Ptolemäus Philadelphus veranstaltete Übersetzung erstreckte sich bloß auf den Pentateuch, und streng genommen kann man nur die Version der Thorah: Septuaginta (LXX *oi ó*), oder genauer: Septuaginta duo nennen. Daß dieser Name auch auf die andern Theile des griechischen alten Testamentes ausgedehnt wird, kann man nur dadurch rechtfertigen, daß wohl die Übersetzung der übrigen Bücher durch jene des Pentateuches angeregt wurde und sich an sie anschloß.

Ohne Zweifel wurde die Übertragung der übrigen Bücher unter Ptolemäus Euergetes, also um das Jahr 245 v. Chr., vollendet; denn der Enkel Sirachs hatte die griechische Version sowohl vom Pentateuche, als von den Propheten und den Hagiographa vor sich, und sah in Egypten bei seiner Anwesenheit im besten Mannesalter einen literarischen Eifer, der ihn selbst antrieb, auch einen Beitrag durch Übersetzung des Sirach zu liefern. [6])

§. 3.

Die Übersetzung des Pentateuches verräth durchaus die Einwirkung einer und derselben Thätigkeit, so daß man sie als

6) *Εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον*, wörtlich: „Ich habe ein Vorbild nicht geringer Bildung gefunden." Da im Vorhergehenden von Übersetzungen die Rede ist, und im Folgenden ausgesprochen wird, wie dieses *ἀφόμοιον παιδείας* eben zum Übersetzen angetrieben habe, so liegt nichts näher, als in dieser *παιδεία οὐ μικρά* eine gelehrte Übersetzungsthätigkeit zu sehen. *Ἀφόμοιον* heißt hier nicht wie sonst: absimile, dissimile, sondern dem Verbum *ἀφομοιόω* (assimilo, similitudinem s. formam alicujus repraesento) und dem Substantivum *ἀφομοίωμα*, *ἀφομοίωσις* entsprechend: similitudo, simulacrum, exemplar.

das Werk eines und desſelben Mannes oder doch derſelben Redaktion anſehen müßte, wenn man ſie, abgeſehen von der oben betrachteten Nachricht, aus ſich ſelbſt beurtheilen wollte.

Sie iſt in der ſeit Alexander dem Großen in Schriften und im Umgange der Gebildeten herrſchend (*κοινή*) gewordenen attiſchen Mundart, jedoch mit alexandriniſcher Färbung geſchrieben. 7)

Sie hält ſich im Ganzen ſtreng an das Original, jedoch erlaubt ſie ſich eigenthümliche Wendungen, um nicht ungriechiſch zu werden, oder um Anthropomorphismen und anderes Anſtößige zu vermeiden. 8) So Geneſ. 15, 4. היוצא ממעיך ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ. Deut. 23, 14. ציאתך *τὴν ἀσχημοσύνην*. Deut. 28, 30. — Exod. 24, 10. *εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ* ſtatt *τὸν θεὸν*. Hierin, wie in der Setzung von *κύριος* ſtatt יהוה folgen die LXX traditionellen jüdiſchen Interpretationen. Hie und da blickt die Tradition als förmliche Halacha, Aggada oder als Midraſch durch. Dahin gehört die Überſetzung von חחיה Levit. 11, 47. durch *ζωογονοῦντα* (Chulin f. 58.); von פגול Levit. 19, 7. durch *ἄθυτον* (Sebachim f. 29.); שבת Levit. 23, 11. durch *τῆς πρώτης*. (Menachoth f. 65.) (Vgl. Frankel, Vorſtudien zu der Septuaginta. S. 172 ff.) Doch ſtehen die LXX der Tradition viel ferner, als Onkelos und Jonathan, und behandeln den Text viel freier.

---

7) Über den *χαρακτὴρ τοπικός* derſelben ſ. Henr. Thierschius de Pentateuchi versione Alexandrina. S. 76 ff.

8) Der Talmud von Jeruſalem (Megillah 6.) wirft unſerer Verſion vor, daß ſie an 13 Stellen Veränderungen vorgenommen habe; der babyloniſche Talmud (Megillah f. 9.) zählt 15 ſolche Stellen auf. Unter anderem wird in beiden Talmud l. c. als Curioſum angeführt, die LXX hätten ארנבת (der Haaſe) durch צעירת הרגלים „Kleinfuß" überſetzt, weil die Mutter des Königs Ptolemäus „Haaſe" geheißen habe. Wirklich überſetzen die LXX *δασύπους*, während Aquilas *λαγώς* hat, was jeder Lagide als den Namen ſeiner Familie anerkennen mußte.

§. 4.

Die großen Abweichungen, welche sich zwischen dem gegenwärtigen masorethischen Texte des Pentateuches und dessen griechischer Übersetzung finden, haben zu verschiedenen Annahmen geführt. Mag man aber annehmen, die **LXX** hätten nach dem Gehöre, oder nach einem griechisch transskribirten Text, oder nach einem chaldäischen Targum übersetzt, so wird man nur einen Theil von Erscheinungen erklären können, während alles erklärt ist, wenn man annimmt, daß damals der hebräische Text noch nicht so fest fixirt war, wie zur Zeit des Onkelos, weßhalb nothwendig der Pentateuch der Samaritaner, welche die Masorah nicht angenommen haben, mit den **LXX** übereinstimmt.

§. 5.

Die übrigen Bücher außer dem Pentateuche sind ebenfalls in der alexandrinisch gefärbten *κοινή* geschrieben, jedoch mit großem Unterschiede der Gewandtheit. Das Buch Job ist am schönsten griechisch, manchmal erhebt es sich zu einer dichterischen Diktion, der man die classische Schule ansieht. Dagegen ist der Prediger so sklavisch wörtlich übersetzt, daß öfters ganz gegen den Geist der griechischen Grammatik construirt wird. Die Übersetzung der ältern historischen Bücher nähert sich am ehesten der Version des Pentateuches; in den Propheten vermißt man am meisten den hütenden Einfluß einer festen Tradition hinsichtlich der Aussprache und Theilung.

§. 6.

Weil nun diese Version die Bibel vielfältig ohne alle Rücksicht auf die in Palästina durch die Schule der Gesetzesgelehrten fortgepflanzte Tradition, hinsichtlich der Vokalisation des Textes, deutet, so wurde sie ein Gegenstand des Tadels und Widerspruches. Die Schriftgelehrten giengen so weit, auf den Tag der Vollendung des Haupttheiles derselben (des Pentateuches) einen Fasttag anzusetzen, weil dieser Tag (8. Tebeth)

so unglücklich für Israel gewesen sey, wie der Tag, da das goldene Kalb gegossen wurde. [Soferim c. I. §. 7.] 9) Indessen scheint sie in manchen Synagogen sogar zum Vorlesen der Sabbathperikopen gebraucht worden zu seyn 10); jedenfalls diente sie dem öffentlichen Dolmetsch als Vorbereitungsmittel, und die Essener haben in ihren Versammlungen, bei welchen biblische Vorträge Statt fanden, sicher ebenfalls die Übersetzung gehabt.

Daß ihr Gebrauch nicht auf Egypten beschränkt blieb, zeigt sich im neuen Testament, wo sie häufig benützt wird. (Matth. 4, 10., vgl. Deut. 6, 13., ist *μόνος* eingeschaltet. Matth. 21, 5. übersetzt עני bei Zachar. 9, 9. durch *πραΰς*, wie die LXX. Dagegen Luk. 4, 18. vgl. Isai. 61, 1. *πτωχοῖς*. Daselbst פקח קוח *ἀνάβλεψιν*. — Hebr. 11, 21. *ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ* nach LXX. Genes. 47, 31. — Apostg. 8, 33. Isai. 53, 8. — 1. Petr. 2, 6. Isai. 28, 16. — Hebr. 10, 5. *σῶμα κατηρτίσω*. Psalm 40, 7. אונים כרית לי. Hebr. 10, 38. Habak. 2, 4. — Apostg. 7, 14. Genes. 46, 28. — Ferner: Hebr. 11, 5. Genes. 5, 24. לקח *μετέθηκεν*. — Matth. 23, 23. Genes. 28, 19. — Luk. 12, 42. Genes. 47, 12. Luk. 1, 78. *ἀνατολὴ* צמח Zachar. 3, 8. 6, 12. 11) — Auch Philo benützt durchaus die Septuaginta 12), und wenn auch Josephus

---

9) Nach Taanith f. 50. c. 1. entstand eine dreitägige Finsterniß in Folge der Übertragung der Bibel in's Griechische.

10) Megillah jerus. 16. heißt es: „Die Juden, welche nicht hebräisch reden, haben nicht diesen Gebrauch (daß 7 Personen lesen), sondern Einer verliest die ganze Perikope." Vgl. Buxtorf lex. אלוניסתין.

11) G. Jo. Henke de Usu LXX interpretum in novo testamento. Halae 1721. 4to. und Carpzov. crit. sacra. S. 528., wo mehrere Stellen angeführt sind, an welchen das neue Testament mit dem gegenwärtigen hebräischen Text übereinstimmt und von der griechischen Übersetzung abweicht. Es giebt aber auch Stellen, welche von den LXX da abweichen, wo dieselben mit dem hebr. Texte übereinstimmen, z. B. Ephes. 4, 8. Vgl. Psalm 68 (67), 19.

12) S. Carpzov. crit. s. S. 932 ff.

auf den Urtext selbst recurrirte [13]), so giebt er doch in der Schilderung ihrer Entstehung hinlängliches Zeugniß über das Ansehen, welches sie genoß. Von den griechischen Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte versteht es sich von selbst, daß sie nur diese Übersetzung gebrauchten, und es ist bekannt, wie verbreitet die Ansicht war, dieselbe sey inspirirt. [14])

§. 7.

Die große Verbreitung der LXX unter griechisch redenden Juden und unter den ersten Christen, die nicht genug Hebräisch verstanden, um die Richtigkeit der Copien durch Zurückgehen auf den Urtext zu controliren, brachte bald eine nicht geringe Verwirrung in die Abschriften. Schon bei Philo zeigen sich Fehler, welche durch einen Blick auf das Hebräische leicht zu heben gewesen wären. (Z. B. Genes. 15, 15. τραφεὶς תקבר statt ταφεὶς. Jerem. 15, 10. ὠφέλησα statt ὠφείλησα. Genes. 6, 7. ἐνεθυμήθην statt ἐθυμώθην u. dgl.)

Zweihundert Jahre später wurden diese Fehler der Abschriften so bedeutend, daß Origenes nicht genug über die in denselben herrschende Unordnung klagen konnte [15]), und sich entschloß, durch ein mühsames Unternehmen Abhülfe zu leisten, namentlich hinsichtlich der entstandenen Lücken und der ungehörigen Zusätze. Er gieng von der Voraussetzung aus, daß der hebräische Text die Controle einer jeden Bibelübersetzung bleibe, und stellte den Text der LXX mit dem Original, das er mit hebräischen und mit griechischen Buchstaben schrieb, zusammen.

---

13) S. Carpzov. crit. s. S. 937 ff. Vgl. Michael. Or. Bibl. 1773. S. 84. und 1775. S. 222 ff.

14) Der heilige Hieronymus war der erste, welcher dieser Ansicht widersprach.

15) Comment. in Matth. t. I. oper. graecol. p. 381. *Νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγραφῶν διαφορὰ εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων εἴτε ἀπὸ τολμῆς τινων μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.*

War nun im Text der LXX ein Zusatz, der sich im Hebräischen nicht fand, so bezeichnete er ihn mit einem Obelus —·—. Fand sich in der LXX eine Lücke, so wurde sie aus einer andern griechischen Übersetzung ausgefüllt, und erhielt am Anfang einen Asteriskus ·※·, wozu auch der Name derjenigen Version kam, aus welcher die Stelle gewählt war.[16])

Zur vollständigen Controle nicht nur hinsichtlich der Lücken und Zusätze, sondern der ganzen Übersetzungsweise, waren ausser der LXX noch drei andere griechische Versionen, nämlich Aquilas, Theodotion und Symmachus für die ganze Bibel, und in einzelnen Theilen noch eine fünfte, sechste und siebente von Ungenannten beigefügt. Indem auf solche Art das Werk in der Regel sechs Rubriken hatte, hieß es Hexapla.[17]) Folgendes Beispiel kann einen Begriff von der Einrichtung desselben geben.[18])

---

16) Die Anwendung der Zeichen Obelus, Lemniskus ꝛc. ist in einigen Punkten unklar. S. Hexapla ed. Montfaucon. Praelimin. p. 38 seq.

17) Für jene Stellen, welche sogar eine siebente Version hatten, gebrauchen Einige den Namen Enneapla. Die Tetrapla, von welcher Eusebius H. E. l. VI. c. 16. redet, scheint eine besondere Zusammenstellung der LXX mit Aquila, Theodotion und Symmachus gewesen zu seyn.

18) Aus: Hexaplorum Origenis, quae supersunt. Ed. Montfaucon. Par. 1713. S. 8. 9. 10. 11. und 103.

Τὸ Ἑβραϊκόν.	Τὸ Ἑβραϊκὸν ἑλληνικοῖς γράμμασι.	Ἀκύλας.	Σύμμαχος.	Οἱ Ο.	Θεοδοτίων.
ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים.	Ουιωμερ ελωειμ ισρεσου αμαιμ σαρεσναφες αια ουωφ εωφεφ αλ αρεσ αλφανη ρακιη ασαμαιμ.	Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἐξερψάτω τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχῆς ζώσης, καὶ πετηνὸν ἱπτάμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἐπὶ πρόσωπον τοῦ στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ.	Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἐξερψάτω τὰ ὕδατα ἑρπετὸν ψυχὴν ζῶσαν καὶ πετηνὸν πετόμενον ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ πρόσωπον στερεώματος οὐρανοῦ.	Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ.	Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἐξερπάτωσαν τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχὰς ζώσας καὶ πετηνὸν πετόμενον ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ πρόσωπον στερεώματος οὐρανοῦ.
ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם.	Ουιβρα ελωειμ εθ αδαμ βασαλμω βασαλεμ ελωειμ βαρα ωθω ζαχαρ ουνακεβα βαρα ωθαμ.	Καὶ ἔκτισε ὁ Θεὸς σὺν τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι αὐτοῦ· ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἔκτισεν αὐτούς· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἔκτισεν αὐτούς.	Καὶ ἔκτισεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ ὄρθιον ὁ Θεὸς ἔκτισεν αὐτὸν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἔκτισεν αὐτούς.	Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.	Καὶ ἔκτισεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι αὐτοῦ, ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἔκτισεν αὐτούς· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Als Beispiele corrigirter Texte der Septuaginta dienen folgende: Exod. 7, 7. *Οἱ ἐπαοιδοὶ —·— τῶν Αἰγυπτίων ἐν ταῖς ἐπαοιδίαις : καὶ ἐν ταῖς φαρμακείαις αὐτῶν.* Exod. 40, 32. 33. *Εἰσπορευομένων αὐτῶν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου ἢ ὅταν προσπορεύωνται πρὸς τὸ θυσιαστήριον —·— λειτουργεῖν : ἐνίπτουτο ἐξ αὐτοῦ, καθάπερ συνέταξε κύριος τῷ Μωσῇ· καὶ ἔστησεν τὴν αὐλὴν κύκλῳ τῆς σκηνῆς καὶ τοῦ θυσιαστηρίου ·※· καὶ ἔθηκεν τὸ ἐπίσπαστρον τῆς πύλης τῆς αὐλῆς.*

§. 8.

Dieses kostbare Werk eines mehr als eisernen Fleißes — (ungefähr 231 n. Chr. vollendet) — wurde nach dem Tode des Origenes zuerst in Tyrus aufbewahrt, und später durch Eusebius und Pamphilus nach Cäsarea gebracht, wo der heilige Hieronymus es noch sah und benützte. (Comment. in Titum. III.) Da eine Abschrift davon nur mit ungeheuren Kosten erworben werden konnte, so besorgten Pamphilus und Eusebius eine besondere Ausgabe jener Columne, welche die LXX mit den Ergänzungen, Correktionen und critischen Zeichen des Origenes enthielt. So entstand die hexaplarische Recension der Septuaginta; die bisherige Recension vor Origenes hieß *κοινή*, vulgata. Jene fand besonders in Palästina Eingang, und erhielt bei mehrern gelehrten Vätern, besonders bei dem heiligen Hieronymus, Beifall. [19]) Es geht aber aus den Worten des letztern hervor, daß er sie nur in sofern billigte, als sie den ursprünglichen Text der LXX herstellte, nicht in sofern, als sie, vom frühern Texte abweichend, durch Adoption der Version des Theodotion u. s. w. eine Übereinstimmung mit dem

19) Epist. CXXXV. ad Suniam et Fretelam. Hoc interest inter utramque, quod *κοινῆς* pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum veterum corrupta editio est, ea autem quae habetur in *ἑξαπλοῖς* et quam nos vertimus ipsa est, quae in eruditorum libris incorrupta et immaculata septuaginta interpretum translatio reservatur.

hebräischen Original, wie es zu Origenes Zeit war, herbeizuführen suchte.

Wirklich war das Unternehmen des Origenes der Erhaltung des ursprünglichen Textes der LXX gefährlich, indem die Zeichen der Einschiebung ꝛc. leicht übersehen und Stellen, die dem Symmachus angehörten, als alte alexandrinische Version betrachtet werden konnten. — Noch gefährlicher für die Erhaltung der ursprünglichen Form war das Unternehmen des antiochenischen Presbyters Lucian (im 3. Jahrhundert), welcher die alexandrinische Version unmittelbar nach dem Hebräischen corrigirte. (Suidas s. v. *Λουκιανός*.) Seine Recension verbreitete sich in Kleinasien und Constantinopel.

Unter solchen Umständen war es ein Glück, daß die alte *κοινή* nicht untergieng. Mag sie in der hesychianischen Recension zu suchen seyn, welche in Egypten herrschte, oder mag sie sich im eigentlichen Griechenland und in griechischen Gegenden Italiens erhalten haben, jedenfalls besitzen wir in dem berühmten vatikanischen Codex der LXX einen Text, welcher als *κοινὴ ἔκδοσις* anerkannt werden muß, indem seine Abweichungen vom Hebräischen vielfältig mit der alten lateinischen Übersetzung übereinstimmen. [20]) Dieser Codex, welcher der von Sixtus V. (1587) besorgten römischen, wie der van Eß'schen Leipziger Ausgabe (Tauchnitz 1824) zu Grunde liegt, ist das wichtigste Mittel, um die ursprüngliche Form der alexandrinischen Übersetzung kennen zu lernen. An ihn schließt sich der sogenannte

---

20) Vgl. Hieronymus (ad Chromatium ap. CVII. Vorrede zu Paralip.): Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat authorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat; mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis inter se trifaria varietate compugnat. — Wenn derselbe Vater in seiner praefatio in Evangelistas ad Damasum sagt: Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, so ist dieß nur vom neuen Testament zu verstehen, wie im Vorausgehenden ausdrücklich gesagt ist.

alexandrinische Codex an, welchen Grabe in vier Bänden herausgab. (1707—1720.) Er hält sich mehr an die hexaplarischen Neuerungen, und könnte: Codex Palaestinus heißen. Breitinger hat (Zürch. 1730—32. 4 voll. 4to.) diesen Text mit Varianten aus der römischen Ausgabe neu herausgegeben. Die beiden ältern selbstständigen Ausgaben, nämlich die complutensische und aldinische, sind ebenfalls vorherrschend hexaplarisch. [21]) Die von Villoisen (Nova versio graeca Proverbiorum etc. Argentor. 1784. 8.) und Ammon zum Theil herausgegebene griechische Übersetzung, welche sich auf der Markusbibliothek in Venedig findet, ist vielleicht die lucianische Recension. [22])

Aquilas, ein auf einige Zeit in die Kirche aufgenommener, dann wieder ausgeschlossener Jude unter der Regierung Hadrians, verfertigte zwei verschiedene Übersetzungen des alten Testaments, wovon die eine freier, die andere sklavisch wörtlich war. Die erstere ist ganz verloren gegangen, von der letztern haben sich zahlreiche Fragmente erhalten. Sie ist schon vom heiligen Hieronymus ihrer ängstlichen Wörtlichkeit wegen getadelt worden. Aquila autem proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed etymologias quoque verborum transferre conatus est, jure projicitur a nobis. Quis enim pro frumento et vino et oleo possit vel legere vel intelligere *χεῦμα, ὁπωρισμὸν, στιλπνότητα,* quod nos possumus dicere fusionem, pomationemque et splendentiam. Aut quia Hebraei non solum habent *ἄρθρα,* sed et *προάρθρα* ille *κακοζήλως* et syllabas interpretatur et litteras dicitque *σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν,* quod Graeca et latina Lingua omnino non recipit. So ahmt er den Singular bei Zahlwörtern nach, wo er im griechischen nicht stehen kann; z. B. Genes. 5, 5. *καὶ ἔζησεν Ἀδὰμ τριάκοντα ἔτος καὶ ἐνναχόσια ἔτος.* Deßgleichen giebt er Genes. 6, 2. בני אלהים durch *υἱοὶ τῶν θεῶν.* Im Ganzen ist dieses Streben nach pünktlicher Worttreue frei von polemischen

21) Holmes und Pearson haben alle nur irgend aufzutreibende Varianten zu dem Texte des vatikanischen Codex gesammelt in ihrer grossen Ausgabe der Septuaginta. London 1798—1827.

22) Gewöhnlich findet sich in den Exemplaren der LXX eine Übersetzung des Propheten Daniel von Theodotion. Die alte Übersetzung der LXX zu Daniel ist aus einer chisianischen Handschrift in Rom 1772 herausgegeben worden.

Rücksichten auf die Christen, wie auch der heilige Hieronymus glaubt [23]); jedoch scheint er öfters diesen geraden Weg zu verlassen, z. B. wenn er משיח nicht mit χριστὸς „Gesalbter" übersetzt, sondern mit ἠλειμμένος „Bestrichener".

Symmachus, ein Ebionit zur Zeit des Kaisers Severus, zeichnet sich in seiner griechischen Übersetzung des alten Testamentes durch Klarheit aus, ohne untreu zu seyn.

Theodotion (auch Θεόδοτος), der unter Commodus II. lebte, und sich ebenfalls zur Sekte der Ebioniten gehalten zu haben scheint, hielt sich ziemlich an die LXX. Manchmal, wenn ein schwieriges Wort vorkömmt, welches ihm die LXX nicht genug zu erklären scheinen, setzt er das hebräische unverändert: Levit. 7, 13. φεγγωὶλ ἔσται. LXX. μίασμα. Levit. 13, 6. מספחת. Theodotion μασφάα. Daselbst σηθ für שאת. Levit. 18, 23. תבל θάβελ. Deut. 22, 9. כלאים κώλυμα; Isai. 64, 6. עדים ἐδδίμ. [24])

B) Die chaldäischen Übersetzungen, oder Targumim.

§. 9.

Seit dem babylonischen Exile verlor sich allmählig die Kenntniß der hebräischen Sprache unter den Juden, und das Aramäische wurde immer mehr geltend. Zwar hielten sich die Sabbathlektionen an den Originaltext; aber das Volk verstand wenig davon. Es wurde nöthig, daß nach der Ablesung der Perikope ein Dollmetsch auftrat, welcher das Gelesene aramäisch und zwar in der den Juden meistens geläufigen, sogenannten chaldäischen Mundart erklärte. Man kann sich leicht denken, daß sich in den Gemeinden eine gewisse Form der Übersetzung, namentlich hinsichtlich des Pentateuches, bildete, welche traditionell fortgepflanzt wurde. Auf die Annahme einer solchen

23) Ep. ad Damasum: Aquila, qui non contentiosius, ut quidam ajunt, sed studiosius verbum interpretatur ad verbum. Ep. ad Marcellam: Jam pridem cum voluminibus Hebraeorum Editionem Aquilae confero, ne quid propter odium Christi Synagoga mutaverit, et ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio.

24) Vgl. überhaupt Montfaucon Praeliminaria in Hexapla Origenis. S. 46 ff.

Tradition der Überſetzungsweiſe führen uns mehrere Spuren. Die Rabbinen ſagen z. B., daß Jonathan ſeine Überſetzung der Propheten aus dem Munde des Aggäus, Zacharias und Malachias empfangen habe (Megillah f. 3.); anderwärts (ſ. Lightfoot hor. ad acta ap. append. c. 9.) berichten ſie, daß Gamaliel ſogar gezürnt habe, da auch nur das Targum von Job, der doch nicht öffentlich vorgeleſen wurde, ſey geſchrieben worden. Die chaldäiſche Erklärung der Bibel war Sache des lebendigen Bewußtſeyns der Synagoge, und ſollte nicht geſchrieben werden. Je weiter indeß die Juden in die Welt zerſtreut wurden, deſto nöthiger wurde ein feſter Anhaltspunkt hinſichtlich des Targums. Um die Zeit von Chriſti Geburt fühlte man das Bedürfniß, die Targumim geſchrieben zu beſitzen.

Zuerſt wurde das Targum zu den Propheten von Jonathan Ben Uſſiel niedergeſchrieben. Jonathan, als der ausgezeichnetſte Schüler des berühmten Hillel des Ältern, (Succa f. 28 etc., alſo etwas vor Chriſti Geburt blühend), bürgt für eine gute Aufſchreibung und Redaktion der in der Synagoge gang und gäben Überſetzungsweiſe der prophetiſchen Bücher.

Leider ſind die unter uns cirkulirenden Ausgaben durch ſpätere Juden zum Theil interpolirt, zum Theile verändert und abgekürzt, wie ſchon eine Vergleichung derſelben mit den Citaten des Pugio fidei zeigen kann. — Im Ganzen iſt dieſe Überſetzung vielfältig eine Paraphraſe, jedoch ohne ſich in die legendenartigen Digreſſionen zu verlieren, welche einer ebenfalls dem Jonathan zugeſchriebenen Paraphraſe des Pentateuches ein ſo buntes Anſehen geben. [25])

Noch einfacher und beinahe ganz wörtlich iſt die chaldäiſche

---

25) Wenn dieſe Paraphraſe zum Pentateuch (jetzt gewöhnlich Pseudojonathan genannt) auch Beſtandtheile haben ſollte, welche von Jonathan herrühren, ſo iſt ſie jedenfalls ſpäter ſehr interpolirt worden. (Geneſ. 10, 2. kommen die Türken תרקי, Exod. 26, 9. die 6 Theile der Miſchnah, Num. 24, 19. Conſtantinopel vor.) Das ſogenannte jeruſalemiſche Targum beſteht aus Bruchſtücken des Pſeudojonathan in beſonderer Recenſion.

Übersetzung des Pentateuches, welche dem Onkelos, einem Zeitgenossen der Apostel, zugeschrieben wird.[26]) Indessen weicht auch diese häufig vom Buchstaben ab, wo derselbe Anthropomorphismen und anderes Anstößige zu bieten scheint. Das Urtheil der Gelehrten über dieses Targum geht einstimmig dahin, daß dasselbe zu den besten Hülfsmitteln für Erklärung des Pentateuches gehöre.

§. 10.

Die Targumim zu den Hagiographa sind von ganz verschiedenem Charakter, und tragen das Gepräge verschiedener Urheber; wenn auch nichts der Ansicht entgegensteht, daß ein und derselbe Gelehrte sie redigirt habe.[27]) Die Targumim der drei Bücher Job, Sprüchwörter und Psalmen schließen sich ihrem Charakter nach am engsten an die Paraphrasen der Propheten an, und stimmen unter sich überein. Wenn die Angabe des B. Juchasin (p. 53.), daß Jonathan der Verfasser der Targumim über die Hagiographa sey, für irgend einen Theil gilt, so ist es dieser. Sie sind einfach gehalten, jedoch da und dort mit ähnlichen Erweiterungen und Zusätzen durchwebt, wie die Propheten. Von den 5 Megilloth sind schon Ruth und die Klagelieder sehr stark mit Aggadoth bereichert; die Targumim zu Koheleth, Esther und dem hohen Liede sind aber nicht nur mit Sagen durchwebt, sondern vollständige Teppiche von bunten Fäden der Legende. [Daniel, Esra und Nehemia haben kein Targum; zur Chronik hat Pastor Beck in Augsburg 1680 und 1683 ein spätes Targum herausgegeben.[28])] So selten diese

---

26) Wenn einzelne Rabbinen ihn mit עקילס, d. i. Aquila, verwechseln, und manches Unwahrscheinliche von ihm erzählen, so kann dieß seine historische Wirklichkeit ebenso wenig gefährden, als die apokryphen Sagen über Titus diesem nahe treten können.

27) Eine ziemlich neue Meinung, nämlich von Elias Levita, geht dahin, daß ein gewisser R. Jose, welcher den allegorischen Namen: Sinai (סיני Wolf III. S. 416. S. indeß II. 1171. nicht סמי der Blinde im 4. Jahrh.) führte, Verfasser sey.

28) Zu Esther giebt es ein zweites Targum, welches noch reicher an

letztern aggadischen Targumim für die Erklärung des Textes bedeutenden Gewinn bieten, so ergiebig ist ihr Gebrauch für die Geschichte der rabbinischen und mohammedanischen Theologie.[29]) Eine neue, nach Handschriften gearbeitete Ausgabe wäre überdieß ein gutes Hülfsmittel für das Studium des spätern Chaldäismus; im gegenwärtigen, zum Theil corrumpirten Zustande können diese Paraphrasen nur mit Behutsamkeit als Sprachcodex benützt werden.

C) Die alte syrische Übersetzung

§. 11.

der Bibel und namentlich des alten Testamentes hat beinahe denselben Charakter wie die chaldäische von Onkelos zum Pentateuche; d. h. sie ist eine einfache, wörtliche, wenn auch nicht sklavische Übertragung des hebräischen Textes, und führt daher den Namen: „die deutliche", syrisch Peschito.[30]) Ihre Entstehung scheint mit der Einführung des Christenthums in Edessa und dem nördlichen Mesopotamien zusammenzuhängen[31]), und die von Barhebräus aufbehaltene Stelle des Jakob von Edessa, worin es heißt, daß Thaddäus und der edessenische König Abgar Männer nach Palästina geschickt habe (Wiseman horae syr. I. S. 103.), welche die Schrift übersetzten, hat nichts Unwahrscheinliches an sich.

Diese Nachricht muß um so eher respektirt werden, da sie am besten erklärt, wie sich in dieser Übersetzung die Merkmale christlicher Einflüsse neben denen von jüdischer Erudition finden.

Sagen ist, als das gewöhnliche, das in den sogenannten rabbinischen Bibeln und den Polyglotten neben dem Texte abgedruckt ist.

29) Die Bibelkenntniß des Korans stützt sich auf unsere Targumim oder wenigstens auf die in denselben enthaltenen Sagen.

30) Auch im Chaldäischen heißt פשיטא certus, clarus, perspicuus. Verwandt ist: פְּשׁוּט, d. h. „einfach", besonders im Gegensatz zu allegorischen Erklärungen (מדרש).

31) Bardesanes schrieb schon im zweiten Jahrh. n. Chr. in syrischer Sprache. S. Moses v. Chorene l. II. c. 67.

Auch steht der Umstand ganz im Einklang mit derselben, daß der heilige Ephräm (blühte um 350), der diese Übersetzung bei seinen exegetischen Werken zu Grunde legt, sich bereits genöthigt sieht, mehrere ohne Zweifel veraltete Ausdrücke derselben für Syrer zu erklären. (Wiseman horae syr. I. S. 118.) Ebenso gut harmonirt mit jener Nachricht der Umstand, daß die Peschito einen noch weit weniger in seiner Vokalisation fixirten Text vor sich hat, als wir zu den Zeiten des heiligen Hieronymus finden, und als wir bald nach der Gründung der rabbinischen Schule zu Tiberias voraussetzen dürfen. [32])

Da diese Übersetzung unmittelbar aus dem Hebräischen geflossen ist, und sich jedenfalls an den palästinensischen Canon der Juden anschloß, so enthielt sie ohne Zweifel Anfangs nicht alle sogenannten deuterocanonischen Bücher. [33]) Sie gehört sowohl ihres Alters, als ihrer Wörtlichkeit wegen zu den bedeutendsten Hülfsmitteln des Bibelstudiums. Wir haben von ihr eine dreifache Recension: 1) die alte unter den katholischen Syriern noch immer gebrauchte, welche allein durch Druck bekannt geworden ist [34]); 2) die nestorianische, welche übrigens nach Wiseman (l. c. S. 141.) nur wenig von der ersten abweicht; 3) die jakobitische, welche sich durch besondere Weise der Vokalisation, durch eigenthümliche Anordnung der Bücher u. dgl. auszeichnet. [35])

---

32) Der *Σύρος* in den Hexaplen des Origenes (Montfaucon praelimin. p. 19.) kann recht wohl unsere Peschito seyn. Die Sagen von einer Entstehung dieser Übersetzung durch Salomo ꝛc. können nur beweisen, daß ihr Ursprung bedeutend über den Anfang der Blüthe der syrischen Literatur zurückreicht.

33) Vgl. Polychronius bei v. Lengerke, Daniel 112. *Εἰδέναι δὲ δεῖ ὡς οὗτος ὁ ὕμνος οὐ κεῖται ἐν τοῖς ἑβραϊκοῖς ἢ ἐν τοῖς συριακοῖς βιβλίοις.*

34) Sie findet sich in der Pariser und Londner Polyglotte, und ist von Lee in London 1823. 4. neu edirt worden. Einzelne Theile sind besonders herausgegeben, der Pentateuch von Kirsch, die Psalmen von Dathe.

35) Sie heißt auch Montana oder Karkaphensis.

Die Jakobiten machen indeß von dieser Recension der alten Peschito weit weniger Gebrauch, als von einer neuen sekundären syrischen Übersetzung, welche zur Zeit Mohammeds entstand. Paulus, Bischof von Tella, übertrug nämlich die sogenannten protocanonischen Bücher aus dem griechischen heraplarischen Texte (um 616 n. Chr.) in's Syrische, und fand bei seinen Glaubensgenossen um so mehr Anklang mit seiner Arbeit, als das Ansehen der LXX im Morgenlande immer noch lebendig war. Sie ist ganz ängstlich dem Griechischen nachgebildet, und enthält sogar die critischen Zeichen, die Origenes seinen Herapla beifügte. Die sogenannten deuterocanonischen Bücher sind ohne Zweifel von Thomas von Charkel beigefügt, welcher zur nämlichen Zeit, als Paul von Tella in Alexandrien die protocanonischen Bücher aus dem Griechischen übersetzte, damit beschäftigt war, die philoxenianische Version des neuen Testamentes zu revidiren.[36] Um das Jahr 1000 n. Chr. suchte Jakob von Edessa diese Version mit der Peschito in Harmonie zu bringen; (s. Eichhorn allgem. Bibl. 1789. S. 270 ff.) doch blieb die Arbeit des P. v. Tella (und Thom v. Charkel) immer bei ihrer Authorität unter den Monophysiten. — Durch die Herausgabe derselben hat sich Middeldorpf nach Norberg u. A. für die Critik des heraplarischen Textes der LXX große Verdienste erworben.

D) §. 12.

Die samaritanische Übersetzung des Pentateuches ist nach Angabe der Samaritaner von einem Priester, Namens Nathanael, 20 Jahre v. Chr. nach der samaritanischen Recension des Urtextes verfaßt.[37] Sie ist in dem samaritischen

---

36) Pococke fand die Übersetzung der Geschichte der Susanna bezeichnet mit: Mapaqto charqelnotho, und die deuterocanonischen Bücher sind in derselben freien Weise gehalten, wie das Harkelsche neue Testament. — Die durch Irrthum sogenannte versio figurata ist identisch mit dieser hexaplarisch-syrischen Version.

37) *Τὸ Σαμαρειτικόν*, welches öfters in den heraplarischen Fragmenten citirt wird, kann weder das samaritisch-hebräische Original, noch eine griechische, bei den Samaritern übliche Übersetzung seyn.

Idiome, d. h. einem eigenthümlichen, zwischen dem Syrischen und Chaldäischen, doch dem letztern näher, stehenden Idiome geschrieben, und hält sich sehr treu an den Buchstaben des Urtextes. In der Pariser und Londner Polyglotte ist sie abgedruckt. Obwohl sie für die Exegese manche Ausbeute gewährt, so steht sie an Brauchbarkeit und an Bedeutung in jeder Hinsicht weit zurück hinter der

E) lateinischen Vulgata

§. 13.

der römisch katholischen Kirche, die, hätte sie auch weniger wissenschaftlichen Werth, als sie wirklich hat, schon deßhalb die höchste Aufmerksamkeit verdiente, weil durch sie Europa und ein großer Theil der außereuropäischen Christenheit den Inhalt der Bibel kennen gelernt hat. Um ihren wissenschaftlichen Werth schätzen zu können, müssen wir auf ihre Geschichte eingehen. Bei der ersten Ausbreitung des Christenthums im Westen, namentlich in Rom, war keine lateinische Übersetzung der Bibel nöthig, indem das Griechische hinlänglich verstanden wurde. Der heilige Paulus schreibt griechisch an die römische Gemeinde, und selbst die Päbste bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts bedienen sich der griechischen Sprache. Nur im nördlichen Afrika (d. h. im gegenwärtigen Tunis, Algier und Marokko) war schon sehr früh eine lateinische Version nöthig, indem hier die lateinische Sprache fast allein herrschte. Und wirklich entstand hier diejenige lateinische Version, welche in den ersten Jahrhunderten überall gebraucht wurde, wo man nur irgend die Bibel lateinisch las oder citirte, und welche deßhalb den Namen Vulgata (*κοινή*) führt. Wir finden sie zuerst bei afrikanischen Vätern, und bemerken an ihrer Sprache durchaus eine afrikanische Färbung.[39] Sie war nach der LXX

38) Von Abu-Said († 1237) existirt eine arabische Übersetzung des Pentateuchs nach dem hebräischen Texte der Samaritaner.

39) S. Wiseman two letters etc.

gearbeitet, iſt alſo eine mittelbare Überſetzung. Da ſie bereits bei Tertullian vorkömmt, ſo war der Text, welcher ihr zu Grunde liegt, ein vorheraplariſcher.

Sie läßt ſich aus den reichlichen Citaten der ältern lateiniſchen Väter beinahe ganz herſtellen, und Sabatier hat ſie auf dieſe Weiſe, freilich mit unſäglicher Mühe, und zum Theil auf ſehr tüchtige Vorarbeiten ſich ſtützend, zuſammengetragen. Handſchriften, welche einen zuſammenhängenden Text größerer bibliſcher Abſchnitte darboten, konnte er nur für einzelne Bücher benützen, indem dieſe alte Verſion um 600 — alſo zu einer Zeit, über welche ſelten Handſchriften hinaufreichen — durch die neuere des heiligen Hieronymus verdrängt wurde.

Die nächſte Veranlaſſung zur Entſtehung dieſer letztern war der üble Zuſtand, in welchem ſich die erſtere gegen das Ende des vierten Jahrhunderts befand. Viele Beſitzer von Abſchriften erlaubten ſich Änderungen nach ihrem Gutdünken, und ſo entſtanden, wenigſtens außer Italien, beinahe ſo viele Überſetzungen, als Codices vorhanden waren. 40) Allerdings

---

40) Inſofern kann der heilige Auguſtinus von unzähligen Überſetzern reden. De doctr. Christ. l. II. c. 11. Qui scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. Der heilige Hieronymus ſpricht ſich praefat. in Josuam klarer aus: . . . . maxime cum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices et unusquisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est. Der heilige Hieronymus kennt bloß eine vulgata et communis (versio). Der heilige Auguſtinus drückt ſich anderwärts ſelbſt deutlicher aus, beſonders in dem Briefe, worin er den heiligen Hieronymus zu einer critiſchen Bearbeitung der lateiniſchen Verſion auffordert. Per hoc plurimum profueris, si eam scripturam, quam septuaginta interpretati sunt, Latinae veritati addideris, quae in diversis codicibus ita varia est, ut tolerari vix possit. Auch Sabatier kennt nur eine alte Verſion vor Hieronymus.

hatte sich in Italien [41]) ein reinerer Text erhalten; aber ohne eine Ausgleichung von allgemeiner Authorität war es schwer, dieser Recension den Vorrang zu sichern, und da diese selbst vielfältig getrübt war, so war auch für sie eine critische Reinigung nöthig.

§. 14.

Der Pabst Damasus und der heilige Augustinus forderten daher den heiligen Hieronymus, dessen philologische und critische Bildung in hohem Ansehen stand, auf, eine Verbesserung der lateinischen Übersetzung nach dem Griechischen vorzunehmen. Der heilige Augustinus wünschte namentlich für das alte Testament eine neue Bearbeitung nach der Septuaginta, also keineswegs eine neue Übersetzung aus dem Hebräischen.

Dieser Aufforderung zu Folge revidirte Hieronymus außer dem neuen Testamente die Psalmen während eines Aufenthaltes in Rom. Er gesteht übrigens selbst, daß er diese Verbesserung nur eilfertig vorgenommen habe. (Psalterium Romae dudum positus emendatum, et juxta 70 interpretes licet cursim, magna tamen ex parte correxeram.) Dieses Psalterium wurde zunächst zu Rom eingeführt, und heißt deßhalb Psalterium Romanum. [42])

Als der heilige Hieronymus nach Palästina gekommen war, unternahm er, namentlich mit Hülfe der Hexapla des Origenes, eine Correktion und Recension der alten Vulgata nach dem Griechischen, und zwar mit solcher Strenge und Sorgfalt, daß diese Arbeit eine eigene Übersetzung genannt werden kann. Es ist wahrscheinlich, daß er alle Bücher des alten Testamentes auf diese Weise bearbeitete; denn nachdem er die Chronik, den Prediger, das hohe Lied, die Sprüche

41) St. August. de doctr. Christ. l. II. c. 15. In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praefertur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.

42) Die Psalmstellen des Missale rom. sind größtentheils aus dem psalterium romanum.

Salomons, Job und die Pſalmen nach den LXX revidirt herausgegeben hatte, beklagte er ſich gegen den heiligen Auguſtinus, daß ihm das Übrige durch den Betrug eines Menſchen (fraude cujusdam. Ep. 64.) verloren gegangen ſey. Die Kirche nahm aber ſelbſt die erhaltenen Theile dieſer gelehrten Arbeit nicht an, mit Ausnahme des Pſalteriums, welches zuerſt in Gallien Eingang fand (daher psalterium Gallicanum genannt), und von da ſich über die Kirche der Art verbreitete, daß die erſte Arbeit, das psalterium Romanum, ſich aus den Bibeln, aus dem Breviere, nur nicht aus dem Meßbuche verlor.

Die wichtigſte bibliſche Arbeit, welche der heilige Hieronymus zum Theil gleichzeitig mit der eben genannten in Paläſtina unternahm, war eine Überſetzung des alten Teſtamentes aus dem Hebräiſchen. Zu einem ſolchen Unternehmen war er vollkommen geeignet, indem er nicht nur von Jugend an dem Studium der römiſchen und griechiſchen Literatur obgelegen war, und dadurch ſich die reichſten philologiſchen, geographiſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſe geſammelt, ferner ſich die hebräiſche Sprache mit großer Mühe und vielen Koſten angeeignet hatte [43]),

---

43) Epist. ad Rusticum Monachum (t. IV. p. 774. ed. Martianay) erwähnt er, wie er in ſeiner Jugend von einem Judenchriſten gelernt habe. Dann (t. IV. p. 342.) epist. ad Pammachium et Oceanum: Putabant me homines finem fecisse discendi. Veni rursum Jerosolymam et Bethleem. Quo labore, quo pretio Bar-Aninam nocturnum habui praeceptorem? Timebat enim Judaeos et mihi alterum exhibebat Nicodemum. Praefat. in ll. Parab. (t. I. p. 1417. 1418.): De Tiberiade legis quondam doctorem, qui apud Hebraeos admirationi habebatur, assumsi. Dann praefat. in Job (t. I. p. 795. 796.): Memini me ob intelligentiam hujus voluminis (Jobi) Lyddaeum quemdam praeceptorem, qui apud Hebraeos primus haberi putabatur, non parvis redemisse nummis. Ferner Praefat. in Dan. (t. I. p. 989. 990.): Adhortante me quodam Hebraeo et illud mihi crebrius in sua lingua ingerente: Labor omnia vincit improbus, qui mihi videbar sciolus inter eos, coepi rursum discipulus esse Chaldaicus. — Auch gute Handſchriften hatte er ſich zu verſchaffen geſucht. Ad Damas. (t. II. p. 563.): Subito Hebraeus intervenit, deferens

sondern auch in Palästina reiste, dort wohnte und mit den Stammhaltern der jüdischen Tradition verkehrte.

Er arbeitete vierzehn Jahre lang (391 — 405) an dem schönen Werke mit um so größerer Beschwerde, da sein Unternehmen bei Vielen als eine gefährliche Censur der durch das christliche Alterthum gewissermaßen sanktionirten Septuaginta erschien. Er war sich aber bewußt, ebenso weit von Neuerungssucht [44]), wie von blinder Anhänglichkeit an veralteten Irrthümern entfernt [45]) zu seyn; und konnte daher leicht auf alle Verdächtigungen antworten. Doch fanden seine Antworten nicht allgemeine Würdigung; nicht nur der heftige Ruffinus trat gegen seine hebräischen Studien auf, sondern auch, wenigstens anfangs, der heilige Augustinus, welcher dem Bibelübersetzer zu bedenken gab, daß durch die neue Übersetzung nicht nur das ehrwürdige Ansehen der Septuaginta beeinträchtigt, und die Harmonie mit der morgenländischen Kirche gestört, sondern auch, daß damit nichts gewonnen sey, indem in einem bedenklichen Falle doch Niemand, als Hieronymus selbst, sich überzeugen könne, daß die Übertragung richtig sey. Später äußerte sich Augustinus zwar günstiger, aber doch giengen über 200 Jahre vorüber, bis das Werk des heiligen Hieronymus allgemeine Aufnahme im Westen fand. [46]) Zuerst scheint es im südlichen Frankreich ge-

---

non pauca volumina, quae de Synagoga quasi lecturus acceperat. Et illico habes, inquit, quod postulaveras, meque dubium et quid facerem nescientem ita festinus exterruit, ut omnibus praetermissis ad scribendum transvolarem, quod quidem usque in praesens facio.

44) Epist. ad Sun. et Fretel. Nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat, mutare noluimus.

45) Z. B. Comment. in Osee 13, 3. (t. III. p. 1325. ed. Martianay.) Quaerimus quare LXX pro fumario quod Theodotion transtulit *καπνοδοχην* locustas interpretati sint? Apud Hebraeos locusta et fumarium iisdem scribuntur literis Alef, Res, Beth, He; quod si legatur Arbe locusta dicitur; si Orobba fumarium; pro quo Aquila *καταράκτην*, Symmachus foramen interpretati sunt. Si quis autem contentiosus et nolens recipere Hebraicam veritatem etc.

46) Für den Orient wurden einzelne Theile schon bei Lebzeiten des

schehen zu seyn; zur Zeit Gregor des Großen genoß die Version des heiligen Hieronymus bereits auch im Centrum der christlichen Kirche die höhere Achtung, als die alte Vulgata, ohne jedoch diese verdrängt zu haben; erst nach 600 hatte sie vollständig über diese gesiegt.

§. 15.

Jedoch wurde die Vertauschung der alten mit der neuen Übersetzung nicht ohne Trübung der letztern bewerkstelligt. An vielen Orten wollte man einen Mittelweg einschlagen, und beide Versionen an schwierigen Stellen neben einander beibehalten. Zur Zeit Carls des Großen hatte die Uncritik eine solche Verwirrung in die Abschriften der Bibel gebracht, daß der Kaiser (damals noch König) selbst sich der Fixirung eines gereinigten, allenthalben gleichlautenden Textes annehmen zu müssen glaubte. Auf seinen Befehl stellte Alkuin einen bessern Text her, welcher im fränkischen Reiche eingeführt worden zu seyn scheint. [47]) Da indeß unter dem abendländischen Clerus die griechische Sprache wenig und die hebräische fast gar nicht bekannt war, so konnte so wenig Controle über die Reinheit dieses Textes gehalten werden, daß Lanfrank († 1089) eine neue Sichtung desselben vornehmen mußte. [48])

Später suchten die Correctoria der (französischen) Dominikaner und Franziskaner der Corruption vorzubeugen, indem sie nach dem Vorbild der jüdischen Masorah alle Eigenthümlichkeiten notirten, welche etwa ein unkundiger Abschreiber zu verflachen versucht werden konnte. Dessenungeachtet zeigte sich

---

heiligen Hieronymus in's Griechische übersetzt, freilich ohne daß sie vom allgemeinen Gebrauche der Kirche sanktionirt wurden.

47) Baron. ed. a. 778. nr. 27. Eidem Carolo Magno debemus ingens opus illud ab Alcuino sive Albino elaboratum, quo totius divinae scripturae tam veteris quam novi testamenti vulgata editio emendata est.

48) Sein Biograph bemerkt: Hujus emendationis claritate omnis occidui orbis ecclesia tam Gallicana quam anglicana gaudet se esse illuminatam.

in den ersten Drucken der lateinischen Bibel eine sehr große Verschiedenheit. Als daher das Concilium von Trient die bisher in der Kirche gebrauchte lateinische Übersetzung für die einzige authentische erklärte [49]), so fragte sich vor allem, welche unter den verschiedenen Editionen als die eigentliche Kirchenübersetzung zu betrachten sey.

§. 16.

Da das Concilium sich nicht näher aussprach, welche Edition als die eigentlich gültige anzusehen sey, so schien es, daß die Privatuntersuchungen einzelner Gelehrten den Beruf hätten, den gültigen Text herzustellen. Die Theologen der Universität Löwen, besonders Henten, gaben sich große Mühe, eine gute reine Ausgabe zu liefern (Löwen 1547. Antwerp. 1559. 1563. 1565. 1572. Löwen 1566. 1567. 1575. 1579. 1580. [nach einer neuen Revision] 1582. 1583. 1584. 1587.), und wirklich fand ihr Bemühen große Anerkennung, wie schon die zahlreichen Ausgaben in kurzer Zeit zeigen; allein es fehlte

---

49) Sess. IV. 8. April 1546. Insuper eadem sacrosancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, — statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. — Zur Zeit des Conciliums waren eine Reihe von neuen lateinischen Übersetzungen des Urtextes erschienen: Biblia sacra recognita et emendata ab Andrea Osiandro. Norimb. 1522. 4. Biblia hebraica ex versione Seb. Munsteri. 1534. 1535. Basel. Biblia sacra .... translata per Theologos Tigurinos. Fol. Tiguri. 1543. Biblia latina autore Isidoro Clario. Venet. 1542. Die genauste war die erste seit dem Erwachen des hebr. Studiums von Santes Pagninus Lugd. 1517. Später von Arias Montanus verbessert. Antwerp. 1572.

die allgemein verbindende Sanktion. [50]) Um eine Ausgabe von allgemeiner Authorität herzuſtellen, ſetzte der energiſche Pabſt Sixtus V. [51]) eine Commiſſion von Cardinälen und andern Gelehrten nieder, welche den Text der Vulgata fixiren ſollten. [52]) Der Pabſt ließ ſich die Ergebniſſe der Fortſetzungen dieſer Commiſſion in allen Einzelheiten vorlegen, und beſorgte ſogar mit eigener Hand die Correktur. So konnte die römiſche Ausgabe von 1590 mit dem vollſten Rechte im Namen und unter der Authorität des Pabſtes erſcheinen. [53]) Er fühlte aber ſelbſt, daß noch nicht alles für eine vollkommene Herſtellung der urſprünglichen alten lateiniſchen Verſion gethan ſey, indem er in der Vorrede ſagt: Labores ac vigilias numquam eo spectasse, ut nova editio in lucem exeat, sed ut vulgata vetus ex Tridentinae synodi praescripto emendatissima pristinaeque suae puritati qualis primum ab ipsius interpretis manu styloque prodierat, quoad ejus fieri potest, restituta imprimatur. Inſofern hatte Bellarmin, welcher eine nochmalige Reviſion betrieb, nicht Unrecht, wenn er behauptete, eine ſolche ſey ganz der Intention des Pabſtes Sixtus V. gemäß. Unter Clemens VIII. trat nochmal eine gelehrte Commiſſion zuſammen, um die Verſehen, welche der Aufmerkſamkeit des dem Tode nahen Sixtus entgangen waren, zu corrigiren. Bellarmin war die Seele dieſer Commiſſion. Im Jahre 1592 kam die neue römiſche Ausgabe unter dem Titel: „Biblia

---

50) Auch Robert Stephanus u. A. bemühten ſich, einen guten Text der Vulgata zu liefern.

51) Bereits unter ſeinen Vorgängern waren Verſuche zu einem ähnlichen Unternehmen gemacht worden.

52) Bei dieſer Commiſſion waren der Card. Caraffa, Angel. Rocca, der gelehrte P. Morinus, Laelius (S. J.), Agellius, Flam. Nobilius. Die Ausgabe der LXX (1587) war eine Vorbereitung zur Herſtellung eines guten lat. Textes.

53) Biblia sacra vulgatae editionis, ad concilii tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. pontifice maximo recognita et adprobata. Romae ex typographia apostolica vaticana 1590. fol.

sacra vulgatae editionis Sixti V. pontificis maximi jussu recognita et edita“ heraus. [54])

§. 17.

Seit dieser Zeit haben wir die Vulgata in einer festen Form, und wir wissen, welche lateinische Ausgabe nach der Bestimmung des Tridentinums authentisch seyn soll. Die nähere Erklärung, was man hier unter: „authentisch“ zu verstehen habe, hielten zwar Einige für sehr schwierig; Dom. Bannes glaubte: **in re tam gravi expectanda est Ecclesiae catholicae censura**, und Joh. Mariana (**de vulg. versione c. 1.**) klagt, daß in Spanien hierüber mit großer Heftigkeit gestritten werde; es ist aber leicht, die Schwierigkeiten zu vermeiden, welche solchen Streit hervorgerufen haben, wenn man nicht ganz fremdartige Fragen hieher zieht. Letzteres geschieht, wenn man untersucht, ob der Charaktar der Authentie Irrthümer in der Geographie u. dgl. ausschließe. [55]) Von einer authentischen Übersetzung kann nur bei einer Urkunde die Rede seyn. Die Bibel ist die Urkunde von einer Offenbarung Gottes. Eine authentische Übersetzung der Originalurkunde der Offenbarung ist eine solche, welche von Gott als richtiger Ausdruck seines

---

54) Bekanntlich ist Bellarmin wegen dieses Titels hart beurtheilt worden. Die Abweichungen der letztern Ausgabe von der erstern hat Bukentop (Lux de luce Col. Agripp. 1710. S. 313 ff.) gesammelt, um den Engländer Thomas James über sein bellum papale zurechtzuweisen.

55) Andrada defens. Conc. Trid. l. IV. f. 247.; Joh. Driedo de transl. Script. l. II. c. 1; Mariana de vulg. und mehrere Andere, die Natalis Alex. sec. IX. dissert. 39. art. 10. aufführt, meinen, die Vulgata sey frei von Irrlehren und ärgerlichen Doktrinen, und das sey durch das Prädikat: „authentisch“ ausgedrückt. — Es giebt tausend von solchen Irrungen freie Bücher, auf welche das Prädikat „authentisch“ nicht angewendet werden kann. Aber auch wenn man mit Menochius (praefat. in bibl. c. 18.) und mit Pineda (l. IV. de reb. Salom. c. 7. p. 227.) keinen Irrthum irgend einer Art in der Vulgata zuläßt, hat man keine Erklärung von „authentisch“ gegeben.

Willens anerkannt wird. Indem die Kirche ſich bewußt iſt, die authoriſirte Bewahrerin, Lehrerin und Erklärerin der göttlichen Offenbarung zu ſeyn, fühlt ſie ſich berechtigt, über die vor Gott beſtehende Gültigkeit einer jeden Urkunde der Offenbarung zu urtheilen. Wenn ſie die Vulgata für die authentiſche lateiniſche Überſetzung erklärt, ſpricht ſie aus, daß man durch dieſe Verſion die von Gott durch die Bibel bezeugten Lehren und Gebote auf richtige, zuverläſſige Weiſe erfahren könne. Sie urtheilt nicht über die philologiſche Genauigkeit der Überſetzung, ſondern über ihre Gültigkeit. Wenn der Kaiſer von Öſterreich ein Geſetzbuch in deutſcher Sprache erließe, und wenn mehrere Überſetzungen davon für Ungarn in ungariſcher Sprache erſchienen, wovon eine ganz wörtlich treu, eine andere freier wäre, ſo können wir uns denken, daß der Kaiſer, oder die von ihm authoriſirte Behörde, die freiere als das gültige, authentiſche Organ ſeiner Geſetzgebung für Ungarn erklärte, während die wörtlich treue nur Privatanſehen behielte. Wie aber trotz der Anerkennung der freiern Verſion eine jede nicht vom Kaiſer oder ſeiner Behörde authoriſirte Veränderung an dieſer Verſion den Charakter der Authentie aufheben würde, ſo kann der einzelne Gelehrte auch nicht die geringſte Veränderung an der Vulgata vornehmen, ohne ihre authentiſche Fixirung zu ſtören. [56])

Wie ferner von einem und demſelben Geſetze Öſterreichs authentiſche Überſetzungen für Böhmen, die Lombardie und Ungarn exiſtiren können, welche im Einzelnen von einander ab-

56) Vgl. das Dekret der Cardinalcongregation zur Erklärung des Conc. trid. vom 17. Januar 1576 zu den Worten der oben citirten Sitzung des Conciliums cum omnibus suis partibus. „Etiam dicendum est, quod ne vel periodus vel una clau„sula vel dictio aut syllaba jotave unum repugnet in veteri „vulgatae linguae latinae editione. Quoad oppositiones autem „contextus Graeci aut Hebraci cum Latina vulgata editione „Congregatio remisit ad tertiam regulam Indicis sub Pio IV. „editam.“

weichen, so schließt die Authentie der Vulgata keineswegs die Authentie der LXX und der Peschito, am allerwenigsten die des Originaltextes aus [57]); nur daß die Kirche von den verschiedenen griechischen, syrischen und hebräischen Editionen noch keine bestimmte für authentisch erklärt hat. Daß dieselben biblischen Offenbarungen Gottes in verschiedener Form ächt seyn können, läßt sich aus den Parallelstellen der Bibel (z. B. Ps. 14 und 53. Ps. 18 und 2. Sam. 22.) wenigstens für Bibelgläubige beweisen.

Aber eben weil es unläugbar ist, daß neben der authentischen lateinischen Übersetzung ächte, authentische abweichende Texte existiren, muß unsererseits auch zugegeben werden, daß an manchen Stellen der Vulgata Verbesserungen insofern angebracht werden können, als sich aus wissenschaftlichen Gründen öfters zeigen läßt, daß eine von der Vulgata abweichende Lesart die ursprüngliche Form der biblischen Offenbarung

---

57) Alphons Salmero, der als auserwählter päbstlicher Theolog in Diensten Pauls III., Julius III. und Pius IV. beim Concilium von Trient zugegen war, spricht sich in seiner Einleitung zur heiligen Schrift (Proleg. III. pag. 24. ed. Colon. 1604.) so aus: Jam secundo loco ostendamus non ita fuisse vulgatam Hieronymi editionem approbatam, ut propterea rejecta sint intelligenda vel Graeca vel Hebraica volumina: quod non est difficile ostendere . . . . liberum autem reliquit omnibus, qui Scripturas profundius meditantur, fontes Graecos aut Hebraeos, quatenus opus sit consulere . . . . licebit nobis salva concilii Tridentini generalis auctoritate, sive Graeci sive Hebraei exemplaris lectionem variam producere, eamque uti verum Bibliorum textum expendere et enarrare; nec tantum bonos mores per eam aedificare, verum etiam fidei dogmata comprobare et stabilire; atque adeo ab illo sumere efficax argumentum, tanquam ex textu Spiritus sancti. (Derselben Meinung sind Andreas Vega lib. V. de justif. c. 9., der ebenfalls beim Concilium von Trient zugegen war; Ribera in Osee c. 9. num. 11.; Serarius proleg. bibl. c. 19. qq. 11. 12; Bellarminus de verb. Dei II. c. 10.; Mariana tract. de vulg. lat. c. 9.; Adamus Contzen Polit. V. c. 23.; Bonfrerius praeloq. in Scr. s. c. 14.; Pallavicino hist. conc. Trid. l. VI. c. 17.)

darbiete. So lange indeß die Kirche nicht das Siegel ihrer Bestätigung auf solche Resultate der Wissenschaft drückt, so fehlt einer solchen Verbesserung immer der Charakter der Authentie. Selbst die Verbesserungen, welche sich der heilige Liguori in seiner Paraphrase der Psalmen öfters an der Vulgata erlaubte, haben nicht viel mehr für sich, als die Stärke jener Gründe, um deretwillen er von der Vulgata abweicht; dagegen hat die Vulgata mit all ihren einzelnen Abweichungen von dem ursprünglichen Texte immer das für sich, daß sie im Ganzen eine von Gott bestätigte Urkunde der Offenbarung ist, oder wie sich de Tena (Einleit. zur h. Schrift l. I. diff. 6. sect. I.) ausdrückt: Latinam editionem vulgatam in omnibus suis locis et partibus ita esse authenticam, ut non solum nullum contra fidem errorem contineat, sed etiam infallibilem veritatem et Spiritus s. mentem in omnibus suis partibus quantumvis minimis non minus, quam originalis Scriptura, unde fuit transsumpta. Neque ut fidem faciat, indigere recursu ad illam vel aliam. Sed adhuc quando ab Ebraea nunc existente dissentit, esse veram regulam fidei.

§. 18.

Die Vulgata genießt auch außer der Kirche, wenigstens in neuerer Zeit, aus rein wissenschaftlichen Gründen eine nicht geringe Achtung, und mit Recht kann sie die ausgezeichnetste unter allen alten Übersetzungen genannt werden. Keine andere alte Übersetzung ist die Frucht von so vielen tüchtigen Kräften. Um sich davon zu überzeugen, darf man sich nur davon Rechenschaft geben, welchen Ursprung die einzelnen Theile des lateinischen alten Testamentes haben. Von den sogenannten deuterocanonischen Büchern ist Tobias und Judith vom heiligen Hieronymus aus dem Chaldäischen übersetzt, und bei diesen beiden Büchern war auch wirklich ein Zurückgehen auf den ursprünglichen oder doch einen ältern Text nöthiger, als bei den übrigen deuterocanonischen, welche in unserer Vulgata aus der vorhieronymianischen Vulgata beibehalten sind.

Die sogenannten protocanonischen, hinsichtlich welcher die Vergleichung der Vulgata mit andern alten Übersetzungen vorzüglich gilt, rühren vom heiligen Hieronymus her. Sie sind von ihm aus dem Urtext übersetzt, mit Ausnahme des Psalteriums [58]), welches die durch Hieronymus veranstaltete Revision der alten Itala nach dem hexaplarischen Texte enthält. Da der genannte Heilige einerseits die lebendige Tradition der Juden, andererseits den Vorgang der LXX berücksichtigte, so schließt seine Arbeit sehr bedeutsame Resultate der wichtigsten exegetischen Leistungen der frühern Zeit in sich. Allerdings ist unsere gegenwärtige Vulgata nicht der ganz reine Hieronymus, indem namentlich bei der letzten Revision die Rücksicht auf den gegenwärtigen masorethischen Text keinen geringen Einfluß geübt hat; aber gerade dadurch ist das von Hieronymus Geleistete der Vollkommenheit um ein Bedeutendes näher gerückt.

F) Die äthiopische

§. 19.

Übersetzung ist aus der alexandrinischen hervorgegangen, und gehört zu den ältesten Hülfsmitteln, diese zu controliren. Dasselbe gilt von der armenischen, welche im fünften Jahrhundert von Miesrob aus der griechischen verfaßt, im 13. jedoch nach der Vulgata corrigirt wurde, und von den verschiedenen egyptischen [coptischen]. [59]) Von den

---

58) Die Psalmen wurden allerdings vom heiligen Hieronymus auch unmittelbar aus dem Hebräischen übersetzt, und wir besitzen diese Übertragung noch; aber die Kirche hat sie nicht adoptirt; obwohl dieselbe mit dem masorethischen Texte beinahe ganz übereinstimmt. Die Psalmen haben ohne Zweifel seit den Zeiten der Makkabäer eine neue Recension erfahren, ähnlich der Recension der Kirchenhymnen durch Clemens VIII. Wir besitzen in der Vulgata und LXX eine Übertragung der ältern, wenn auch weniger correkten Form dieser Lieder.

59) Daniel ist jedoch nach Theodotion übersetzt. Specimen versionum

G) arabischen Übersetzungen

§. 20.

sind ebenfalls die meisten sekundär, indem sie theils aus der Peschito, theils aus den LXX, theils aus der Vulgata geflossen sind. Unter den primären, unmittelbar aus dem Hebräischen stammenden, zeichnet sich besonders die von Saadia haggaon aus. Saadia, der bedeutendste jüdische Gelehrte der geonäischen Periode († 942), aus Egypten gebürtig, aber in den damals blühenden jüdischen Schulen am Euphrat als Lehrer thätig, durch Begründung der Grammatik, Critik und Dogmatik unter den Juden berühmt, übersetzte das ganze alte Testament in's Arabische. [60]) Im sechzehnten Jahrhundert (1546) wurde seine Übersetzung des Pentateuches in der Türkei mit hebräischen Lettern gedruckt, im siebenzehnten kam sie in der Pariser und Londner Polyglotte heraus, jedoch der Art verändert, daß man nur durch Beiziehung der genannten türkischen Ausgabe, oder der von Pococke im sechsten Theile der Walton'schen Polyglotte mitgetheilten Varianten in den Stand gesetzt wird, den eigentlichen Text des Saadia zu componiren.

Auf diesem mühsamen Wege kömmt man zur Kenntniß einer exegetischen Arbeit, welche ihrem Urheber große Ehre macht; denn die Übersetzung des Saadia zeichnet sich durch eine Klarheit aus, welche sonst jüdischen Arbeiten nicht immer eigen ist. Selbst wo er der Deutlichkeit die Wörtlichkeit opfert,

---

Danielis Copticarum nonum ejus caput Memphitice et Sahidice exhibens. Ed. Münter. Romae 1786.

60) Vgl. „Über die arabische Psalmenübersetzung des R. Saadia Gaon." Von Dr. D. Haneberg. Abhandl. der bayr. Akademie der Wissensch. 1841., wo S. 5. auf R. Petachia's Zeugniß (Wagenseil exercitationes sex. p. 178.) aufmerksam gemacht wird, welcher nach eigener Anschauung sagt: ובארץ בבל לומדים פירוש רבינו סעדוה מכל הקרייה. Vgl. außerdem über Saadia überhaupt: Leop. Dukes: „Literaturhistorische Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten" ꝛc. Stuttg. 1844. S. 5—115.

muß man gewöhnlich die Spuren eines gründlichen Studiums verehren. Im Ganzen bewegt er sich frei, indem er sich häufig erlaubt, von der Masorah und von den chaldäischen Paraphrasten abzuweichen; jedoch sieht man ihn vielfältig durch Rücksichten auf rabbinische Tradition, und vielleicht in seiner Scheu vor Anthropomorphismen auf die mohammedanische Theologie seiner Zeit gebunden. Dasselbe gilt von seiner durch Paulus (nicht sehr correkt) edirten Übersetzung des Isaias. Das Buch Job, von Saadia übersetzt, findet sich handschriftlich in Oxford [61]); Ewald hat daraus Auszüge geliefert. [62])

Das Vorhandenseyn einer Psalmenübersetzung des Saadia ist erst seit ein Paar Jahren unter christlichen Gelehrten genau bekannt [63]), und erst im gegenwärtigen Jahre ist dieselbe durch Ewalds Auszüge für die Exegese [64]) nützlich geworden.

Die freie Art, mit welcher Saadia verfährt, hat zur Folge, daß seine Übersetzung weit mehr Zeugniß von *seiner* Anschauung, als vom Zustande des Textes zu seiner Zeit giebt. [65])

Die arabische Übersetzung der historischen Bücher (Judic. Ruth. Samuel. Regg. Nehem.), welche sich in den Polyglotten

---

61) Ewald: „Über die arabisch geschriebenen Werke jüdischer Sprachgelehrten" Stuttg. 1844. S. 75 ff. findet in dieser Handschrift eine Compilation aus Saadia's und Ben-Gegatilia's Übersetzung durch einen Ungenannten.

62) Ebendaselbst.

63) S. meine oben citirte Abhandlung. Schnurrer hat zwar bereits im Jahre 1790 in der allgemeinen Bibliothek der biblischen Literatur von Eichhorn die saadianische Übersetzung von drei Psalmen drucken lassen, ohne aber ihren Verfasser zu kennen. — Ibn Esra citirt Saadia's Übersetzung öfters, z. B. Ps. 25. Ps. 89. Ps. 120.

64) „Über die arabisch geschriebenen Werke jüdischer Sprachgelehrten." Stuttg. 1844. S. 1—75. Es wäre interessant gewesen, zu erfahren, ob die Oxforder Handschrift der saadischen Psalmenübersetzung den Namen Saadia's ausdrücklich an der Stirne trägt oder nicht, und wie viel auf der bodleyanischen Bibliothek sonst noch von Saadia's Bibelwerk mit ausdrücklicher Angabe des Autors vorhanden.

65) Der von Erpen (1662) herausgegebene arabische Pentateuch ist eine wörtliche Übersetzung aus dem Hebräischen von einem marokkanischen Juden im 13. Jahrhundert.

findet, ist höchst wahrscheinlich der Hauptsache nach von Saadia, überarbeitet nach der Peschito [66]; in Job und der Chronik scheint einzig die Peschito, bei den Propheten und Psalmen der Polyglotten die griechische Übersetzung zu Grunde gelegt worden zu seyn. [67] — Gesammelt sind die bedeutendsten alten Übersetzungen bald mehr, bald minder vollständig in den

Polyglotten,

§. 21.

wovon folgende die bedeutendsten sind:

I. Die Complutensische, 1514—1517 in sechs Foliobänden zu Alcala de Henares oder Complutum gedruckt. Da der große Mäcenas Ximenez sie hervorgerufen hat, heißt sie auch Bibel des Ximenez. Sie enthält außer dem hebräischen Text und der lateinischen Vulgata und der LXX das Targum des Onkelos zum Pentateuch. [68] Zamora war der bedeutendste Mitarbeiter an diesem Werke.

II. Die Antwerpner Polyglotte erschien auf Kosten des Königs Philipp II. (daher auch biblia regia) zu Antwerpen von 1569—1572 bei Plantinus (daher auch biblia plantiniana) in 8 Foliobänden. Die ersten vier enthielten das alte Testament Hebräisch, Chaldäisch, nach der Vulgata und nach den LXX. Unter den Mitarbeitern zeichnet sich besonders Arias Montanus aus.

III. Die Pariser Polyglotte in 10 ungeheuern Folianten übertraf alle bisherigen Leistungen dieser Art. Drei ge-

66) S. indeß Rödiger, de origine et indole arab. vers. etc.

67) Über mehrere andere sekundäre arabische Übersetzungen vgl. verschiedene Aufsätze in Döderleins und Tychsens Repertorium für bibl. und morgenl. Literatur; Eichhorns allgem. Bibliothek der bibl. Literatur. Vgl. die Aufzählung in Andr. Chr. Hwiid Specimen ineditae versionis arabico-samaritanae. Rom. 1780. p. VIII seqq.

68) S. den Aufsatz über Ximenez v. Hefele in der Tübinger Quartalschrift. 2. H. 1844.

borne Orientalen (Gabriel Sionita, Abr. Echellensis und Joh. Hesronita) arbeiteten mit den Gelehrten Joh. Morinus, Joh. Aubertus und Joh. Tarinus unter großen Anstrengungen. Guido Michael le Jay trug die Kosten, daher diese Polyglotte auch manchmal seinen Namen führt. Sie enthält die lateinische Vulgata, den hebräischen Text, die griechische, chaldäische, syrische, arabische, und zum Pentateuche die samaritanische Übersetzung. Überdieß den samaritanischen Pentateuch.

IV. Die Londoner Polyglotte erschien unter der Leitung von Brian Walton (Biblia Waltoniana) 1657 und fügte zum Inhalt der Pariser Polyglotte die äthiopische Übersetzung des Psalters und hohen Liedes, die persische Übersetzung des Pentateuchs sammt andern exegetischen Hülfsmitteln hinzu. Außer Walton arbeiteten an diesem Werke: Thomas Hyde, Samuel Clerikus, Alexander Huisse, Dudley Loftust und Edmund Castelli, der ein großes, sieben Sprachen umfassendes Wörterbuch als siebenten Band verfaßte. [69])

§. 22.

Die Polyglotten und die übrigen unzähligen Werke über die verschiedenen Bibelübersetzungen [70]) sind uns besonders deßhalb ehrwürdig, weil sie Zeugniß von dem Glauben an den göttlichen Inhalt der Bibel und namentlich des alten Testamentes geben. Auffallend ist es aber, daß der Protestantismus auf die

---

69) Die Psalmen existiren in mehreren Ausgaben, welche den Text mit Versionen zusammenstellen: von Justinian (Genua 1516) in acht Sprachen; von Potken (Cöln 1518) in vier Sprachen; von Seb. Greyphius (Psalt. septuplex 1530) hebräisch, griechisch und mit vier lateinischen Übersetzungen. Dazu Joann. Viccars decapla in psalmos, London 1655. Über die Biblia polyglotta Vatabli oder Bertrami (Heidelberg 1586. 2 voll. fol. hebräisch, griechisch, mit doppelter lateinischer Übersetzung und Anmerkungen von Vetablus) s. Calmet biblische Bibliothek S. 128.

70) Vgl. Calmets biblische Bibliothek zu seinem biblischen Wörterbuch und Jo. Ge. Hagemann, Nachricht von den fürnemsten Übersetzungen der heiligen Schrift. Braunschweig 1750. 8.

Meinung kommen konnte, er sey es, von welchem die Achtung gegen die Bibel ausgegangen wäre. Ein Blick auf die Literaturgeschichte des Mittelalters belehrt uns, daß zu jeder Zeit und überall zahlreiche Commentare über die heilige Schrift erschienen; das Brevier, die Missale bezeugen, daß die lebensvollsten Parthieen der heiligen Schrift das tägliche Brod des Mittelalters waren, und aus den tausendfältigen Anspielungen mittelalterlicher Poesie auf biblische Geschichte sehen wir, daß das Mark und der Kern der heiligen Schrift in's Fleisch und Blut des ganzen Volkes übergegangen war.[71]) Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst aber ist die Bibel katholischer Seits nicht nur in Millionen von Ausgaben verbreitet, sondern auch so vielfältig durch Commentare, Einleitungsschriften, archäologische Werke beleuchtet worden, daß die Aufzählung all dieser Arbeiten Bücher füllt.[72])

Allerdings ist das Lesen der Bibel nicht Jedem ohne Unterschied erlaubt. Wer möchte es aber beklagen, daß das Buch Levitikus sich nicht in den Händen der katholischen Jugend befindet? Viele Parthieen der prophetischen Schriften sind so dunkel, daß alle protestantischen Abhandlungen de perspicuitate scripturae nur als Protestationen gegen Unläugbares erscheinen.

Die vierte Regel des von Pabst Pius IV bestätigten Index muß als dem Bedürfniß und der Fassungskraft solcher Laien, die nicht Theologie und namentlich Exegese studiert haben, entsprechend anerkannt werden; zumal, da sie das Bibellesen nicht verbietet, sondern nur unter die Aufsicht der Seelsorger stellt, und nur das Lesen der Bibel in modernen Übersetzungen angeht. Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti quam utilitatis oriri; hac in parte judicio Episcopi aut inquisitoris stetur, ut cum consilio Parochi vel Confessarii, Bibliorum a Catholicis auctoribus versorum lectionem vulgari lingua eis

---

71) Vgl. Daniel theologische Controversen S. 73 ff.
72) S. Le Long bibliotheca sacra.

concedere possint, quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei et pietatis augmentum capere posse; quam facultatem scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere praesumpserit, nisi prius Bibliis Ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possit.

In Deutschland, Frankreich, Großbritannien und Polen ist diese Regel überdieß durch den allgemeinen, tolerirten Gebrauch beschränkt worden (wie Ferraris, prompta Biblioth. Can. Romae 1767. t. VII. p. 33 sagt); indem das facultatem scriptis habere selten geworden ist. Die Controle der lehrenden Kirche ist aber mit dieser Modification nicht ausgeschlossen. [73])

Die Myriaden von katholischen Bibeln, welche nach der Übersetzung von Emser, Dietenberger, Eck, Ulenberg, Cartier, Erhard, Brentano, Allioli u. A., ferner als Mainzische und Straßburger Bibel u. dgl. verbreitet wurden, beweisen, daß unter der Aufsicht wenigstens der deutschen Seelsorger Tausende und Tausende aus dem Volke für fähig gehalten wurden, die heilige Schrift zu lesen.

---

73) S. Pabst Benedikt XIV. de synodo dioecesana l. VI. C. X. §. 4.

Verbesserungen.

Seite 51. Zeile 1. und 2. von oben lies: in dem Schutze, statt: in der Hülfe.
S. 88. Z. 12. v. o. l. מרא, st. מוא.
S. 96. Z. 12. von unten l. dieser, st. derselbe.
S. 99. Z. 8. v. o. l. getilgt sey und, st. getilgt und.
S. 102. Z. 13. v. o. l. ihm als eine, st. ihm eine.
S. 117 ist unrichtig als S. 113 paginirt.
S. 118 unten ist statt: „Regen" vielmehr: „Feuer", zu lesen.
S. 135. Z. 2. v. u. l. Gemara Megillah f. 10., st. Gemara f. 10.
S. 195. Z. 11. v. u. l. während, st. wenn.
S. 210. Z. 3. v. u. l. Rabbinicum, st. Rabbinieum.
S. 216. Z. 8. v. u. l. Königs, st. König.
S. 218. Z. 10. v. o. l. Beredtsamkeit, st. Beredsamkeit.
S. 253. Z. 5. v. o. l. zweier, st. zweiter.
S. 297. (ist aus Versehen gedruckt 291) Z. 2. v. u. l. suo Marte, st. proprio Marte.
S. 304. Z. 7. v. o. l. תרגום, st. תרבום.
Z. 9. v. o. l. פסוקים, st. פסוקים.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Haneberg, Daniel Bonifacius <<von>>,

Einleitung in's alte Testament für angehende Candidaten der Theologie

Regensburg 1845

Passau, Staatliche Bibliothek -- S BBP/07 FFA 74
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11339557-6